اجتہاد

مسئلہ اجتہاد پر دو مشہور کتابوں کا مجموعہ

① اجتہاد کا تاریخی پس منظر
② مسئلۂ اجتہاد پر تحقیقی نظر

مولانا محمد تقی امینی

قدیمی کتب خانہ - مقابل آرام باغ - کراچی

اجتہاد

① اِجتہاد کا تاریخی پس منظر
② مسئلہ اِجتہاد پر تحقیقی نظر

•

مولانا محمد تقی امینی
ناظم دینیات مسلم یونیورسٹی علیگڈھ

ناشِر
قدیمی کتب خانہ
مقابل آرام باغ۔ کراچی ۱

نام کتاب ——— اجتہاد

(۱) اجتہاد کا تاریخی پس منظر

(۲) مسئلۂ اجتہاد پر تحقیقی نظر

مصنف ——— مولانا محمد تقی امینی

کتابت ——— بلقیس ناز

قدیمی کتب خانہ
آرام باغ کراچی

عرضِ ناشِر

محترم مولانا محمد تقی امینی صاحب کی یہ فکر انگیز کتاب دراصل اُن کی دو تصانیف "اجتہاد کا تاریخی پس منظر" اور "مسئلہ اجتہاد پر تحقیقی نظر" کا مجموعہ ہے۔ چونکہ ان دونوں تصانیف کا موضوع اجتہاد اور اس کے اصول و قواعد سے تعلق رکھتا تھا لہٰذا ہم نے مناسب سمجھا کہ مصنف کی اجازت سے ان دونوں کو یکجا کر کے شائع کیا جائے، اور اس کا عنوان "اجتہاد" رکھا جائے۔ مولانا امینی صاحب نے اس تجویز سے اتفاق کیا اور اب یہ دونوں تصانیف یکجا صورت میں قارئین کی خدمت میں پیش کی جا رہی ہیں۔

ایک اور قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ اگرچہ "مسئلہ اجتہاد پر تحقیقی نظر" پہلے لکھی گئی اور "اجتہاد کا تاریخی پس منظر" بعد کی تصنیف ہے، لیکن ہم نے ان کی زمانی ترتیب کو نظر انداز کر کے موجودہ ترتیب میں پیش کیا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ فطری طور پر مسئلہ اجتہاد پر غور و فکر کرنے والے کو پہلے اس کے تاریخی پس منظر کا مطالعہ کرنے سے دلچسپی ہوگی تاکہ وہ اس کے اصول و قواعد جاننے سے قبل اپنے اسلاف اور مجتہدین کرام کی ان کوششوں سے واقف ہو سکے جو انہوں نے ان اصول و قواعد کو مرتب کرنے کے سلسلہ میں کی ہیں اور ان اصول و مسائل کے تاریخی ارتقاء

کو ایک نظر دیکھ سکے جس کے مطالعہ کے بغیر ان اصول میں کماحقہ بصیرت پیدا
نہیں ہو سکتی۔

یہ دونوں کتابیں اس سے قبل علیگڑھ اور اجمیر سے شائع ہوئی تھیں۔ کتابت وطباعت کے ادنیٰ معیار کے علاوہ ان میں کچھ تسامحات اور کتابت کی اغلاط رہ گئی تھیں۔ فاضل مصنف نے نظر ثانی فرما کر ان نقائص کو حتی الوسع دور کر دیا ہے۔ اور اب اس نظر ثانی شدہ ایڈیشن کو ہم نے کتابت وطباعت کے اعلیٰ معیار کے ساتھ پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔

ہم اپنے کرم فرما جناب سمیع الدّین صاحب کے ممنون ہیں جن کی وساطت سے مولانا امینی صاحب نے ہمیں اس کتاب کے شائع کرنے کی اجازت مرحمت فرمائی، اور اپنی دوسری تصانیف کے نظر ثانی شدہ مسودے بھی اشاعت کے لئے عنایت فرمائے۔ اس کے لئے ہم دونوں حضرات کے ممنون ہیں۔ مولانا امینی صاحب کی دیگر تصانیف ہم انشاء اللہ جلد قارئین کی خدمت میں پیش کریں گے۔

معراج محمّد
قدیمی کتب خانہ۔ کراچی

اجتہاد کا تاریخی پس منظر

فہرست مضامین

مسئلۂ اجتہاد پر تحقیقی نظر

فہرست مضامین

اجتہاد کا تاریخی پس منظر

محمد تقی امینی
(رفیق اعزازی ندوۃ المصنفین)

قدیمی کتب خانہ
مقابل آرام باغ
کراچی ۱

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

مقدمہ

اجتہاد کا دروازہ بند ہے یا کھلا، اجتہاد کی ضرورت ہے یا نہیں، اجتہاد کی صلاحیّت لوگوں میں پائی جاتی ہے یا نہیں پائی جاتی؟ یہ اور اس قسم کی ساری بحثیں محض اس بنا پر ہیں کہ اہل علم میں ابھی اجتہاد کا رجحان نہیں پیدا ہوا اور ذہن و فکر کی وہ شعوری سطح نہیں نمودار ہوئی جو اس رجحان کی پرورش کرکے اس کو پروان چڑھاتی ہے۔ مجھے اپنی رائے پر اصرار نہیں، لیکن ایک مدت سے تجربہ کرتے رہنے کے بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ اس موضوع پر گفتگو (خواہ علمار کی مجلس میں ہو یا دانشوروں کے سیمینار میں ہو) کسی ضرورت کے واقعی احساس کی بنا پر نہیں ہوتی بلکہ اپنی قیادت باقی رکھنے یا علمی ذائقہ بدلنے کی غرض سے تفنّنِ طبع کے طور پر ہوتی ہے۔

ایسی حالت میں اجتہاد جیسے اہم و مشکل موضوع پر کتاب لکھنا محض "معذرۃً الی ربکم" ہی ہو سکتا ہے، یا پھر اس امید پر کہ مستقبل میں طوفان کی شدّت قلب و دماغ کی لہروں میں ارتعاش پیدا کرے اور چار و ناچار سفینہ کی تیاری پر مجبور ہونا پڑے۔

جون ۱۹۶۲ء میں "ادارہ علم و عرفان" اجمیر سے راقم الحروف کی کتاب

"مسئلہ اجتہاد پر تحقیقی نظر" شائع ہوئی جس میں اجتہاد سے متعلق ضروری تفصیلات کے علاوہ بعض ان گوشوں کی بھی نشان دہی کی گئی ہے جن میں جدید دور کی رہنمائی کے لئے اجتہاد کی سخت ضرورت ہے، یا فقہ کی جدید تدوین کے لئے ان میں اجتہاد کے بغیر چارہ نہیں ہے۔ اب جون ۱۹۸۰ء میں "ادارہ علم و عرفاں" علی گڑھ سے کتاب" اجتہاد کا تاریخی پس منظر" شائع ہو رہی ہے جس میں کوشش کی گئی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہ کرامؓ، تابعینؒ و فقہاءؒ کا منظم کردار اجتہاد کے باب میں واضح ہو، نیز اجتہاد کی ضابطہ بندی کے ساتھ اس کے منتشر و الجھے ہوئے اصول ایک لڑی میں منسلک نظر آنے لگیں۔

اس کوشش میں جس حد تک بھی کامیابی ہوئی ہو، اس کا تمام تر تعلق اللہ کی توفیق سے ہے، اسی سے دعا ہے کہ قبول فرما کر لوگوں کو استفادہ کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

محمد تقی امینی
یکم جون ۱۹۸۰ء

اجتہاد کی حقیقت

"اجتہاد" کے لغوی معنی کسی بات کی تحقیق میں انتہائی جد و جہد کرنا، کلام عرب میں یہ لفظ اسی جد و جہد میں استعمال ہوتا ہے جس میں محنتِ شاقہ برداشت کرنی پڑے چنانچہ :-

اجتهد فی حمل الرحاء — چکی کا پاٹ اٹھانے میں اس نے جد و جہد کی کہنا صحیح ہے اور :-

اجتهد فی حمل خردلة — رائی کا دانہ اٹھانے میں اس نے جد و جہد کی کہنا صحیح نہیں ہے۔

<u>اجتہاد کی تعریف</u> ائمہ مجتہدین نے اجتہاد کی یہ تعریف کی ہے:

هو استفراغ الجهد و	شرعی احکام کی معرفت حاصل کرنے یا
بذل غاية الوسع اما	جزئیات پر ان کو منطبق کرنے میں
فی درک الاحکام الشرعية	خالی الذہن ہو کر غور و فکر کی انتہائی
واما فی تطبیقها[1]	طاقت صرف کرنا۔

اس طرح اجتہاد کے اصلاً دو مواقع ہیں :-

(۱) جو مسائل موجود نہیں ہیں ان کا حل دریافت کرنا۔

---

[1] ابو اسحاق شاطبیؒ۔ الموافقات ج ۴ کتاب الاجتہاد

(۲) جو مسائل موجود ہیں ان کا موقع و محل متعین کرنا۔

پہلے میں چونکہ نئے مسائل کا حل تلاش کرنا ہوتا ہے اس بنا پر غور و فکر کی زیادہ طاقت صرف ہوتی ہے اور دوسرے میں مسائل موجود ہوتے ہیں صرف موقع و محل متعین کرکے قابلِ نفاذ بنانا ہوتا ہے اس بنا پر زیادہ طاقت نہیں درکار ہوتی، بلکہ کم ہی میں صورتِ حال واضح ہو جاتی ہے۔ غالباً اسی فرق کی وجہ سے اجتہاد کی دو قسمیں تام و ناقص کی گئی ہیں۔

فالناقص هو النظر المطلق فی تعرف الحکم وتختلف مراتبه بحسب الاحوال والتام هو استفراغ القوة النظریة حتی یحس الناظر من نفسه عن مزید طلب[1]	ناقص وہ ہے جس میں حکم کی شناخت میں مطلقاً غور و فکر کیا جائے موقع و محل کے لحاظ سے غور و فکر میں کمی بیشی کے مراتب مختلف ہوتے ہیں، تام وہ ہے جس میں غور و فکر کی انتہائی طاقت صرف کی جائے کہ اس سے زیادہ میں مجتہد اپنے کو عاجز محسوس کرے۔

فقیہ کا اجتہاد معتبر ہے اجتہاد کی پہلی شکل ہو یا دوسری اس میں غور و فکر کی انتہائی طاقت درکار ہوتی ہو یا اس سے کم کی ضرورت ہو، دونوں صورتوں میں فقیہ (صاحب فن) کا غور و فکر معتبر ہوگا۔ غیر فقیہ سے اس رسائی اور فنی الہام کی توقع نہیں ہوتی جو اجتہاد کے لئے مطلوب ہے۔

من الفقیه احتراز من بذل الطاقة من غیره فی ذلك فانه لیس باجتهاد اصطلاحی[2]	اجتہاد کی تعریف میں فقیہ کی قید سے غیر فقیہ کی محنت و جد و جہد سے احتراز مقصود ہے، کیونکہ اجتہاد اصطلاحی میں اس کا شمار نہ ہوگا

---

[1] ابن بدران دمشقی المدخل الی مذہب الامام احمد بن حنبل عقد نضید فی الاجتہاد والتقلید

[2] ابن امیر الحاج۔ التقریر والتحبیر ج ۳۔ المقالة الثالثة فی الاجتہاد

فقیہ ہر عالم و مفتی نہیں ہوتا، بلکہ اس کے لیے خاص نظر و صلاحیت درکار ہے۔

الفقیہ العالم الذی یشق الاحکام	فقیہ وہ عالم ہے جو احکام کا تجزیہ کرتا ان
ویفتش عن حقائقھا ما استغلق	کے حقائق کی تفتیش کرتا اور ان کے مشکل
منھا[1]	امور کو واضح کرتا ہے۔

فقیہ کے لیے معاملہ فہمی و دنیوی مصلحت شناسی ضروری ہے۔

فقیھا فی مصالح الخلق	دنیوی امور میں خلق خدا کی مصلحتوں کا
فی الدنیا[2]	وہ رمز شناس ہو۔

اس فرق کو عطار و طبیب کے فرق سے سمجھا جا سکتا ہے۔ عطار کا کام زیادہ سے زیادہ اچھی دوائیں جمع کرکے تقسیم کر دینا ہے جب کہ طبیب کا کام دوا کی جانچ پڑتال کرنا، مرض کا پتہ لگانا اور مرض و مریض کا مزاج معلوم کرکے اس کی مناسبت سے دوا تجویز کرنا ہے۔

قرآنِ حکیم سے اجتہاد کا ثبوت | اجتہاد کے ثبوت میں قرآنِ حکیم کی یہ آیتیں پیش کی جاتی ہیں۔

وَمِنْ حَیْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْھَکَ	اور جس جگہ بھی آپ نکلیں اپنا منہ مسجدِ
شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَیْثُ مَا	حرام کی طرف کر لیجیے اور جہاں بھی تم رہو
کُنْتُمْ فَوَلُّوْا وُجُوْھَکُمْ شَطْرَہٗ[3]	اپنا منہ مسجدِ حرام کی طرف کر لیا کرو

مسجدِ حرام سے دوری کی صورت میں جبکہ وہ نظر کے سامنے نہ ہو اس کی طرف رُخ اجتہاد (ظن و تخمین) ہی کی بنا پر ہوتا ہے۔ نماز جیسی اہم عبادات میں جب یہ حکم مسلّم ہے تو زندگی و معاشرے کے دیگر مسائل میں بدرجۂ اولیٰ ہوگا۔

---

[1] جار اللہ زمخشری، کتاب الفائق، جز ثانی، فقہ [2] احیاء العلوم ج ۱ اللفظ الاول الفقہ

[3] البقرہ ع ۱۷

فَاعْتَبِرُوْا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ[۱] بس اعتبار کرو اے آنکھوں والو۔

فقہی لحاظ سے اعتبار کا یہ مطلب بیان کیا گیا ہے:

رَدُّ الشَّيْئِ اِلٰی نَظِيْرِهٖ[۲] کسی شئے کو اس کی نظیر کی طرف لوٹانا۔

یعنی جو حکم اس کی نظیر کا ہے وہی حکم اس شئے کا قرار دینا۔

وَاَنْزَلْنَا اِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ[۳] ہم نے آپ پر الذکر (قرآن) اتارا تاکہ جو چیز لوگوں کی طرف بھیجی گئی ہے آپ ان کے سامنے بیان کردیں تاکہ وہ خود غور و فکر کریں۔

فقہی بصیرت کا ثبوت | "لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ" کے ذریعہ ایسے تمام لوگوں کو غور و فکر کی دعوت دی گئی ہے جو اس کی صلاحیت رکھتے ہیں لیکن اخذ و استنباط یا اجتہاد میں انھیں کا غور و فکر معتبر ہوگا جو تحقیق و تدقیق کرنے والے ہوں اور جنہیں فقہی بصیرت حاصل ہو جیسا کہ ان آیتوں سے ظاہر ہے۔

وَلَوْ رَدُّوْهُ اِلَى الرَّسُوْلِ وَاِلٰٓى اُولِي الْاَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ[۴] اگر اس کو اللہ کے رسول اور اہل علم تک پہنچا دیتے تو ان میں سے جو استنباط کرنے والے ہیں وہ اس کو سمجھ جاتے۔

فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوْا فِي الدِّيْنِ[۵] کیوں نہ ایسا کیا گیا کہ مومنوں کے ہر گروہ میں سے ایک جماعت نکل آئی ہوتی جو دین میں فہم و بصیرت حاصل کرتی۔

دنیوی مصلحت شناسی کا ثبوت | دنیوی مصلحت شناسی و معاملہ فہمی کی مزید

---

[۱] الحشر ع ۱ [۲] ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سہیل السرخسی اصول السرخسی جز ثانی باب القیاس
[۳] النحل ع ۶ [۴] النساء ع ۱۱ [۵] التوبہ ع ۱۵

صلاحیت کا ثبوت اس آیت میں ہے:

فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمٰنَ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَّعِلْمًا [1]

ہم نے سلیمان (علیہ السلام) کو وہ فیصلہ سمجھا دیا حالانکہ دونوں (داؤد و سلیمان علیہما السلام) کو ہم نے حکم اور علم دیا تھا۔

علم و فضل میں بحیثیت پیغمبر حضرت داؤدؑ و سلیمانؑ برابر تھے لیکن معاملہ فہمی و مصلحت شناسی کا وصف حضرت سلیمانؑ میں زیادہ تھا اسی بنا پر آیت میں ان کی خاص فہم کا ذکر ہے۔ واقعہ اس طرح ہے کہ ایک مرتبہ حضرت داؤد علیہ السلام کے پاس یہ مقدمہ پیش ہوا کہ رات کے وقت ایک شخص کی بکریوں نے دوسرے کی کھیتی کا نقصان کر ڈالا۔ حضرت داؤدؑ نے بکریوں کی قیمت اور کھیتی کے نقصان کا موازنہ کر کے یہ فیصلہ دیا کہ بکریاں کھیت والے کو دیدی جائیں۔ حضرت سلیمانؑ نے جب یہ فیصلہ سنا تو فرمایا کہ میرے نزدیک بکریاں کھیت والے کے حوالے کر دی جائیں اور وہ ان سے دودھ، اون وغیرہ کا فائدہ اٹھاتا رہے اور کھیت بکری والے کے سپرد کر دیا جائے یہاں تک کہ وہ اس کی آبپاشی و دیکھ بھال وغیرہ کر کے پہلی جیسی حالت پر لے آئے۔ پھر ہر ایک کو اس کا مال واپس کر دیا جائے۔ اس فیصلے میں چونکہ دونوں کا فائدہ تھا اور نقصان کے تلافی کی شکل بھی تھی اس لئے حضرت داؤدؑ نے اس کو پسند فرما کر اپنے فیصلہ سے رجوع کر لیا۔[2]

رسول اللہ کی حدیث سے اجتہاد کا ثبوت

اجتہاد کے ثبوت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیثیں پیش کی جاتی ہیں۔

عن معاذ ان رسول اللہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت معاذؓ

---

[1] الانبیاء ع ۵

[2] ابن عربی۔ احکام القرآن ج ۳۔ الانبیاء ع ۶

صلی اللہ علیہ وسلم حین	کو جس وقت یمن کا حاکم بنا کر بھیج رہے
بعثہ الی الیمن قال کیف	تھے تو ان سے سوال کیا کہ جب کوئی فیصلہ
تصنع ان عرض لک قضاءٌ	(مقدمہ) تمہارے پاس آئے گا تو کیا کروگے
قال اقضی بما فی کتاب اللہ	جواب دیا کہ اللہ کی کتاب میں جو کچھ ہے
قال فان لم یکن فی کتاب	اس کے مطابق فیصلہ کروں گا، فرمایا اگر
اللہ قال فبسنۃ رسول اللہ	اللہ کی کتاب میں نہ ہو تو؟ کہا کہ رسول اللہ
قال فان لم یکن فی سنۃ	کی سنت کے مطابق فیصلہ کروں گا، فرمایا
رسول اللہ قال اجتہد رأیی	اگر رسول اللہ ؐ کی سنت میں نہ ہو تو؟ کہا کہ
ولا آلو قال فضرب رسول اللہ	اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور اس میں کسی
صلی اللہ علیہ وسلم	قسم کی کوتاہی نہ کروں گا۔ کہا یہ سنکر رسول
صدری ثم قال الحمد	اللہ ؐ خوش ہوئے اور (اظہار خوشی کے لئے)
للہ الذی وفق رسول رسول	میرے سینے پر ہاتھ مارا اور فرمایا اللہ کا شکر
اللہ لما یرضی رسول اللہ[1]	ہے جس نے رسول اللہ ؐ کے فرستادہ کو اس
	بات کی توفیق دی جو اللہ کے رسول ؐ کو پسندیدہ ہے

اس حدیث پر بعض لوگوں نے "سند" کے لحاظ سے تنقید کی ہے جس کا جواب ابن قیم ؒ و ابن عربی ؒ وغیرہ نے دیا ہے[2]۔ اگر روایتی معیار سے اس کو ضعیف تسلیم بھی کر لیا جائے تو درایتی معیار سے اس کا ضعف نہیں باقی رہتا۔ قرآن حکیم کی مذکورہ آیتوں اور رسول اللہ ؐ کی دوسری حدیثوں سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ مثلاً

---

[1] ابو داؤد کتاب الاقضیہ باب اجتہاد الرأی فی القضاء [2] ابن قیم۔ اعلام الموقعین ج ۱ حدیث معاذ ابن جبل فی الاجتہاد۔ و ابوبکر ابن عربی احکام القرآن ج ۱۔ نساء ع ۸ تفسیر یٰایّھا الذین اٰمنوا اطیعوا اللہ الخ۔

اذا حکم الحاکم فاجتهد ثم اصاب فله اجران واذا حکم فاجتهد ثم اخطأ فله اجر [له]

حاکم نے جب اجتہاد سے فیصلہ کیا اور درست کیا تو اس کو دو اجر ملتے ہیں اور اگر غلط فیصلہ کیا تو ایک اجر ملتا ہے

دوسری روایت میں ہے۔

اذا قضی القاضی فاجتهد فاصاب فله عشرة اجور واذا اجتهد فاخطأ کان له اجر او اجران [۲ه]

قاضی نے جب اجتہاد سے فیصلہ کیا اور درست کیا تو اس کو دس گنا اجر ملتا ہے اور اگر غلط فیصلہ کیا تو اکہرا یا دوگنا اجر ملتا ہے

اجر و ثواب کا یہ تفاوت غالباً اجتہاد میں خلوص و محنت کے تفاوت کے لحاظ سے ہے جس کا ذکر اجتہاد تام و ناقص میں ابھی ہو چکا ہے۔

رسول اللہؐ نے بہ نفس نفیس اجتہاد کا دروازہ کھولا

اجتہاد قرآن و حدیث کے بعد اسلامی قانون کا سرچشمہ ہے نمو پذیر زندگی اور ترقی پذیر معاشرے کی رہنمائی کا واحد ذریعہ ہے اور ہدایتِ الٰہی کی تکمیل کا اہم باب ہے۔ اس بنا پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بنفسِ نفیس اس کا دروازہ کھولا اور بے شمار مواقع پر اجتہاد کر کے اس کے نشیب و فراز سے واقف کر دیا، تاکہ بعد کے لوگوں کے لئے اور باتوں کی طرح اس میں بھی آپؐ کی زندگی نمونہ ثابت ہو۔ لیکن "وحی الٰہی" سے آپؐ کا تعلق قائم ہونے اور براہِ راست اس سے رہنمائی حاصل کرتے رہنے کی وجہ سے آپؐ کے اجتہاد میں خطا و غلطی کا احتمال نہیں باقی رہتا بلکہ دین و شریعت کے متعلق جو کچھ آپؐ نے اجتہاد کے ذریعہ فرمایا وہ بھی اس آیت کے عموم میں داخل ہے

[له] بخاری ج ۲ کتاب الاعتصام باب اجر الحاکم اذا اجتهد الخ [۲ه] مسلم ج ۲ کتاب الاقضیہ باب "اجر الحاکم الخ

وَمَا اٰتٰكُمُ الرَّسُوْلُ فَخُذُوْهُ وَمَا نَهٰكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوْا [1]

جس کو رسولؐ تمہیں دیں اس کو لو اور جس سے تم کو منع کریں اس سے باز آجاؤ۔

اجتہادِ رسولؐ کی ایک مثال کے ذریعے وضاحت

رسول اللہؐ کے اجتہاد کو سمجھنے کے لئے طبیب حاذق کے کام میں غور کرنے کی ضرورت ہے جس کی نظر مرض کی قوت، اس کی نوعیت، مریض کی عمر، جائے رہائش اور موسم نیز دوا و غذا کی قوت ان کی خاصیت و اثر اور پرہیز و علاج سے متعلق تمام باتوں پر ہوتی ہے' اور پھر ان کے لحاظ سے وہ بہت سی ان باتوں کی خبر دیتا جن کو لوگ نہیں جانتے، ان باریکیوں کا احاطہ کرتا ہے جن سے وہ لاعلم ہوتے ہیں کبھی وہ امور محسوسہ کو مخفی امور کے قائم مقام قرار دیتا ہے۔ مثلاً چہرے کی سرخی اور مسوڑھے سے خون جاری ہونے کو غلبۂ خون کی علامت قرار دیتا ہے۔ کبھی علامت کو بجائے سبب مرض اور دوا کی مخصوص مقدار کو بجائے ازالۂ مرض قرار دے کر قاعدۂ کلیہ وضع کرتا ہے، مثلاً جو شخص فلاں دوا یا معجون کو اتنی مقدار میں استعمال کرے گا وہ ہلاک ہو جائے گا۔ کبھی مرض و مریض کی نوعیت و کیفیت کے پیشِ نظر نئی دوائیں اور نئے مرکبات تیار کر کے ان کو مخصوص امراض کے لئے تیر بہدف ثابت کرتا ہے وغیرہ۔

ظاہر ہے کہ ان کاموں کے لئے مجرد علم طب کافی نہیں ہے بلکہ فنّی حذاقت و مہارت درکار ہے کہ وہ مریض و مرض کے پیشِ نظر اخذ و استنباط اور لیسرچ و تحقیق کر سکے۔

انسان کی نفسی زندگی کا معاملہ جسمانی سے کہیں زیادہ باریک اور جذب و انجذاب کو قبول کرنے والا ہے اس بنا پر لازمی طور سے اس کے مرض و مریض دوا

---

[1] الحشر ع ۱

وغذا اور پرہیز و علاج کی نزاکتوں کو سمجھنے کے لئے فنی حذاقت ومہارت کافی نہیں ہے بلکہ نورانی شعاعوں کی بھی ضرورت ہے جن کے ذریعہ ان مخفی تاروں کا عکس لیا جاسکے جن کو چھیڑے بغیر زندگی کے "ساز" میں "سوز" نہیں پیدا ہوتا اور بہت سے نغمے خاموش رہتے ہیں۔ پھر زندگی خود زندگی سے گریزاں بنتی اور تمدن خود تمدن کا دشمن ثابت ہوتا ہے۔

شعور نبوت کے ذریعے رسول اللہؐ کا اجتہاد

یہ نورانی شعاعیں صرف شعورِ نبوت کو حاصل ہیں جن کے ذریعے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اجتہاد فرماتے تھے۔ شعورِ نبوت سے مراد علم و حکمت کا نور اور فہم و ادراک کا وہ کمال ہے جو نبوت کے خلقی وجدان و داخلی شعور کا نتیجہ اور اس کے لئے لازم ہے۔ یہ "شعور" علم و ادراک کا نہایت اونچا و محفوظ اور ہر قسم کی آمیزش سے پاک ذریعہ سمجھا جاتا ہے، پھر اس کو یہ قوت بھی حاصل ہے کہ برتر شعور یا نور سے تعلق جوڑ کر خارجی و ماورائی حقیقت سے کسبِ فیض کرے اور "وحی الٰہی" کی شکل میں وہ علم و ادراک پیش کرے جو اس خارجی و ماورائی حقیقت سے حاصل ہوا ہے۔ (شعورِ نبوت کی مزید بحث راقم کی کتاب "حدیث کا درایتی معیار" میں دیکھنا چاہیے)

اس اجتہاد کی بلندی و برتری

ایسی حالت میں لازمی طور سے شعورِ نبوت کے ذریعہ اخذ و استنباط یا اجتہاد دوسروں کے اجتہاد سے بلند و محفوظ ہوتا ہے کیونکہ برتر شعور یا نور سے تعلق قائم ہونے کی وجہ سے اصلاح و اضافہ کا سلسلہ جاری رہتا ہے جو دوسروں کے اجتہاد کو میسر نہیں ہے۔ اسی بناء پر حضرت عمرؓ نے فرمایا:

ایہا الناس ان الرأی انما کان من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مصیبًا لان اللہ کان یریہ	اے لوگو! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رائے صائب و درست ہوتی تھی کہ اللہ آپؐ کو دکھاتا تھا ہماری رائے

د۔ انما ھو منا الظن والتکلف[1] ظن اور تکلف ہے۔

اصلاح و اضافے کی صورت | **اصلاح و اضافہ کی صورت مثلاً :۔**

ایک مرتبہ حضرت خولہ بنت ثعلبہ نے "ظہار" کے بارے میں آپؐ سے سوال کیا تو آپؐ نے جواب میں فرمایا :۔

ما اراک الا قد حرمت علیہ[2] میری رائے ہے کہ تم اس پر حرام کردی گئی ہو

رسول اللہؐ کی یہ رائے عرب کے مروجہ قانون کے مطابق درست تھی کہ اس میں "ظہار" کے بعد ہمیشہ کے لئے حرمت ثابت ہوتی تھی، لیکن اس قانون میں اصلاح و اضافہ کی ضرورت تھی، اس بنا پر قرآنِ حکیم کی آیتیں ظہار سے متعلق نازل ہوئیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو ماں کے مشابہ قرار دے تو وہ اس کے لئے ہمیشہ نہیں بلکہ اس وقت تک حرام ہے جب تک کفارہ نہ دے اور کفارہ دو مہینے کے لگاتار روزے رکھنا یا طاقت نہ ہونے کی صورت میں ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے۔ عام طور پر مشابہت ماں کی پشت کے ساتھ دی جاتی تھی جیسے اَنْتِ عَلَیَّ کَظَھْرِ اُمِّیْ (تو مجھ پر ایسی ہی ہے جیسی ماں کی پیٹھ) اس بنا پر یہ "ظہار" کے ساتھ مشہور ہے، ورنہ پشت کے علاوہ کسی ایسے عضو کے ساتھ مشابہت دی گئی جس کا دیکھنا منع ہے تو وہ بھی ظہار کے حکم میں ہوگا۔

آیتیں یہ ہیں جن میں اصلاح و اضافہ ہے :

اَلَّذِیْنَ یُظٰھِرُوْنَ مِنْکُمْ مِّنْ نِّسَآئِھِمْ مَّا ھُنَّ اُمَّھٰتِھِمْ اِنْ اُمَّھٰتُھُمْ اِلَّا الّٰٓئِیْ وَلَدْنَھُمْ

تم میں سے جو لوگ اپنی عورتوں سے ظہار کریں (ماں سے مشابہت دیں) تو وہ ان کی ماں نہ ہو جائیں گی ان کی مائیں وہی ہیں جنہوں نے

---

[1] ابوداؤد، کتاب الاقضیہ باب فی قضاء القاضی اذا اخطأ [2] قاضی ثناء اللہ پانی پتی۔ تفسیر مظہری پ ۲۸ ع ۱

وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ	ان کو پیدا کیا وہ یہ کہہ کر نہایت بیہودہ اور
وَزُورًا وَإِنَّ اللّٰهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ	جھوٹی بات کے مرتکب ہوتے ہیں۔ اللہ معاف
وَالَّذِينَ يُظٰهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ	کرنے اور بخشنے والا ہے اور جو لوگ اپنی عورتوں
ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ	سے ظہار کریں پھر اس سے رجوع کریں جو انھوں
رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا ذٰلِكُمْ	نے کہا تھا تو ہاتھ لگانے سے پہلے ایک غلام
تُوعَظُونَ بِهِ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُونَ	آزاد کرنا ہے اس سے تم کو نصیحت ہوگی، اور
خَبِيرٌ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ	اللہ تمہارے کاموں کی خبر رکھتا ہے پھر جو کوئی
شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ	غلام نہ پائے تو ہاتھ لگانے سے پہلے دو مہینے
أَن يَتَمَاسَّا فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ	کے لگاتار روزے رکھے جو یہ بھی نہ کر سکے تو
فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ذٰلِكَ	ساٹھ مسکینوں کو کھانا دے یہ حکم اس لئے ہے
لِتُؤْمِنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ	کہ تم اللہ اور اس کے رسولؐ کے تابعدار ہو جاؤ
حُدُودُ اللّٰهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ	یہ اللہ کی مقررہ حدیں ہیں اور کافروں کے
أَلِيمٌ [1]	واسطے دردناک عذاب ہے۔

ایک بے سود بحث | اس موقع پر یہ بحث بے سود ہے کہ نزولِ وحی کے زمانہ میں اجتہاد کی ضرورت کیا تھی؟ یا رسول اللہ مامور بالاجتہاد تھے بھی یا نہیں؟ اگر مامور بالاجتہاد تھے تو آپؐ سطحِ نبوت سے اجتہاد کرتے تھے یا سطحِ اجتہاد سے کرتے تھے؟ متقدمین کی کتابوں میں یہ بحثیں موجود ہیں لیکن ہمارے نزدیک امام سرخسیؒ کی رائے اس سلسلے میں زیادہ صائب ہے۔ وہ کہتے ہیں:

واصح الاقاویل عندنا انہ	ہمارے نزدیک سب سے زیادہ صحیح قول یہ ہے

---

[1] سورۂ مجادلہ ع ۱۔

عليه السلام فيما كان يبتلى به من الحوادث التي ليس فيها وحي منزل كان ينتظر الوحي الى ان تمضي مدة الانتظار ثم كان يعمل بالرأي والاجتهاد ويبين الحكم به فاذا اقر عليه كان ذٰلك حجة قاطعة للحكم[۵]

کہ رسول اللہؐ کو جب کوئی ابتلاء پیش آتا جس میں وحی نہ نازل ہوتی تو آپؐ وحی کا انتظار کرتے تھے جب انتظار کی مدت گذر جاتی تو رائے و اجتہاد سے حکم ظاہر فرماتے تھے اگر اس کے خلاف وحی نہ آتی تھی تو یہ برقرار رکھنے کی دلیل ہوتی تھی۔

رسول اللہؐ کی سطحِ نبوت و سطحِ اجتہاد میں حدِ فاصل قائم کرنا نہایت دشوار ہے اگر بالفرض قائم بھی ہو جائے تو نتیجہ کے لحاظ سے کوئی فرق نہ ہوگا۔ عملی لحاظ سے دونوں سطحوں کے اجتہاد کا یکساں حکم ہوگا۔ پھر خواہ مخواہ کے لئے ذہن کو اس قسم کی بحثوں میں اُلجھانے سے کیا فائدہ ؟

شعورِ اجتہاد کے ذریعے دوسروں کا اجتہاد

رسول اللہؐ کے علاوہ دوسرے لوگوں کا اجتہاد شعورِ اجتہاد کے ذریعہ ہوتا ہے جس کی تعریف یہ کی جاسکتی ہے

ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل

ایسا "ملکہ" کہ جس کے ذریعہ اصل سے فرع کا شرعی استنباط کرنے پر قدرت حاصل ہو۔

اس شعور کی تکوین شعورِ عقل اور شعورِ قلب دونوں کے "آمیزہ" سے ہوتی ہے۔ عقل کی طرح قلب بھی شعور رکھتا ہے جس کے کئی درجے ہیں مثلاً

فراست: وہ درجہ جس کے ذریعہ انسان بعض ظاہری علامتوں کو دیکھ

---

۵ ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سہیل السرخسی۔ اصول السرخسی الجزء الثانی فصل فی بیان طریقۃ رسول اللہؐ فی اظہار الشرع۔

کر صحیح نتیجہ تک پہنچتا ہے۔

کشف: وہ درجہ جس میں حسبِ مراتب انسان کے احوال و دیگر حقائق منکشف ہوتے ہیں۔

الہام: وہ درجہ جس میں غیبی ذریعہ خود بخود علم و ادراک کا القا ہوتا ہے۔

قرآنِ حکیم نے کئی جگہ شعورِ قلب کو تعقل کے بجائے تفقہ سے تعبیر کیا ہے جس سے ظاہر ہے کہ فقہ کے اجتہادی مسائل کو اس کے ساتھ خاص مناسبت ہے نیز ملکۂ اجتہاد سے کام لینے کے لئے عقلی بصارت کے ساتھ قلبی بصیرت کو بھی بروئے کار لانے کی ضرورت ہے۔

قرآنِ حکیم میں ہے:-

لَهُمْ قُلُوْبٌ لَّا يَفْقَهُوْنَ بِهَا [1] — ان کے پاس دل ہیں جو سمجھتے نہیں ہیں۔

فَطُبِعَ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُوْنَ [2] — ان کے دلوں پر مہر لگا دی گئی ہے کہ وہ نہیں سمجھتے ہیں۔

<u>شعورِ نبوت کی قائم مقامی</u> درحقیقت شعورِ اجتہاد شعورِ نبوت کے قائم مقام ہے۔ ختمِ نبوت پر یہ سلسلہ اس وقت ختم کیا گیا جب کہ شعورِ اجتہاد اس کی قائم مقامی کے قابل بن گیا۔ یعنی اس میں اس درجہ پختگی، توانائی اور خود اعتمادی پیدا ہو گئی کہ زندگی و معاشرہ کے مسائل حل کرنے کے لئے بار بار آسمان کی طرف نظر اٹھا کر دیکھنے کی ضرورت نہیں رہی جیسا کہ ختمِ نبوت سے قبل رسولؐ اور نبیؑ کے ذریعے آسمانی ہدایت کا انتظار رہتا تھا بلکہ وہ خود فکر اور تلاش و جستجو سے یہ مسائل حل کرنے لگا۔

---

[1] الاعراف ع ۲۳ [2] المنٰفقون ع ۱

شعورِ اجتہاد کے فیصلے خالص و بے آمیز نہیں ہوتے

لیکن زندگی و معاشرے کا تجربہ رکھنے والے ماہرین و مفکرین اس حقیقت سے بخوبی واقف ہیں کہ شعورِ عقل و شعورِ قلب کے فیصلے و نتائج طبعی خصوصیات و بشری کمزوریوں سے خالص اور بے آمیز نہیں ہوتے ہیں بلکہ حسّی تجربات، رسمی حجابات اور وضعی حالات بھی ان دونوں میں اس قدر پیوست ہوتے ہیں کہ کلّی طور پر ان کو کسی وقت جدا نہیں کیا جا سکتا[۱]۔

ایسی حالت میں لازمی طور سے شعورِ اجتہاد (جس کی تکوین میں ان دونوں کی آمیزش ہے) کے فیصلے و نتائج نہ بالکلیہ خالص و بے آمیز ہوں گے اور نہ زندگی و معاشرے کے مسائل حل کرنے کے لئے اس کو آزاد خود مختار چھوڑنے کی اجازت ہوگی بلکہ ہر موڑ و موقف پر اس کے لئے ایک بلند و برتر رہنما کی تلاش و ضرورت ہوگی کہ جس کی رہنمائی میں حتی المقدور اپنے فیصلے و نتائج میں نکھار و جلا پیدا کر سکے اور جس کا دامنِ عصمت اس کی تردامنی کے لئے ذریعۂ نجات بن سکے۔

شعورِ نبوت کی رہنمائی

یہ "رہنما" شعورِ نبوّت ہے کہ انسانوں کی دنیا میں اس سے زیادہ کسی ادراک کے خالص و بے آمیز ہونے کی ضمانت نہیں ملتی۔ اس شعور سے رہنمائی حاصل کرنے کا براہِ راست سلسلہ ختم نبوت کے ساتھ اگرچہ ختم ہو گیا لیکن اس سے حاصل شدہ علم و ادراک کی دونوں قسمیں موجود

---

[۱] عقل، قلب اور ان کے حجابات وغیرہ پر تفصیلی بحث اور قدیم و جدید ماہرین و مفکرین کے اقوال کے لئے ملاحظہ ہو راقم الحروف کی کتاب "لامذہبی دور کا تاریخی پس منظر" اور "تہذیب کی تشکیل جدید"۔

و محفوظ ہیں۔

(۱) وہ علم و ادراک جو برتر شعور یا نور سے تعلق جوڑ کر شعورِ نبوتؐ نے حاصل کیا ہے جس کا تعلق خارجی وماورائی حقیقت سے ہے اس کا اصطلاحی نام "قرآن" ہے۔

(۲) وہ علم و ادراک جو نبوّت کے خلقی وجدان و داخلی شعور کا نتیجہ اور "قرآن" کی معنوی دلالت سے اخذ و استنباط کیا ہوا ہے اس کا اصطلاحی نام "حدیث" ہے۔

اسلام کے قانونی نظام میں شعورِ اجتہاد کے اصل رہنما یہی دو ہیں جن کی رہنمائی میں وہ شعورِ نبوت کی قائم مقامی کا شرف حاصل کرتا اور اپنی چاک دامنی کے لئے رفوگری کا سامان مہیا کر کے فائز المرام ہوتا ہے۔

قرآن حکیم | قرآنِ حکیم اللہ کی کتاب اور زندگی و معاشرے کے قانون کا اصل سرچشمہ ہے، اس میں قانون کے مقاصد، بندوں کے مصالح اور دستوری حیثیت کے اصول و کلیات بیان ہوئے ہیں جن پر قانون اور اجتہاد کی بنیاد قائم ہوتی ہے۔ قانونی جزئیات کا ذکر بہت کم ہے لیکن جس قدر بھی ہے وہ بطور "نمونہ" بنیاد کی تشریح و توضیح کے لئے ہے تاکہ ان کی روشنی میں نمو پذیر زندگی اور ترقی پذیر معاشرہ کی رہنمائی کے لئے اخذ و استنباط یا اجتہاد کا سلسلہ جاری رہے۔

یہ طریقِ کار دوامی اور عالمگیر حیثیت رکھنے والی کتاب کے لئے ناگزیر ہے کیونکہ بیک وقت اگر زندگی کے مختلف شعبوں سے متعلق قانون کی تفصیل بیان کردی جاتی اور ہر ایک کی عملی شکل کا خاکہ تیار کر دیا جاتا تو اس کی رہنمائی میں وہ جامعیت و جاذبیت نہ پیدا ہوتی جو ہر دور و زمانہ میں زندگی و معاشرہ کے نئے مسائل حل کرنے یا موجودہ مسائل کو نئے حالات پر منطبق کرنے کے لئے شعورِ اجتہاد کو درکار ہے۔

القرآن علی اختصاره جامع ولا یکون جامعا الا والمجموع فیہ امور کلیات[۱]	قرآن مختصر ہونے کے باوجود جامع ہے جس کی شکل یہ ہے کہ وہ امور کلیہ کا مجموعہ ہے۔

دوسری جگہ ہے :-

تعریف القرآن بالاحکام الشرعیۃ اکثرہ کلی لاجزئی وحیث جاء جزئیا فماخذہ علی الکلیۃ[۲]	شرعی احکام قرآن میں کلّی طور پر بیان ہوئے ہیں جہاں جزئی تفصیل ہے وہ کسی حکم کلّی کے تحت ہے۔

رسول اللہ کی حدیث: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث قرآن حکیم کی تشریح و توضیح اور اسی کی معنوی دلالت سے اخذ و استنباط کی ہوئی ہے، اس بنا پر بلاشبہ وہ اس درجہ میں ہے کہ قرآن کے بعد قانون کا سرچشمہ قرار پائے اور شعور اجتہاد اس سے رہنمائی حاصل کرے۔ نبوّت کا خاصہ حقیقت کا کلّی ادراک ہے جس کے بعد شعور نبوت کو غیر معمولی اخذ و استنباط کی صلاحیت پیدا ہوجاتی اور زندگی و معاشرہ کے بہت سے ان گوشوں تک رسائی حاصل ہوجاتی ہے جن تک دوسروں کی رسائی نہیں ہوسکتی۔

ایسی حالت میں اگر شعور اجتہاد نے اس سے رہنمائی نہ حاصل کی تو نہ صرف یہ کہ زندگی و معاشرہ اور اجتہاد کے بہت سے گوشے نظروں سے مخفی رہ جائیں گے بلکہ "اجتہاد" نبوت کی قائم مقامی کے شرف سے بھی محروم ہوجائے گا۔ پھر اس کی حیثیت آزادانہ رائے کی ہوگی جس کی اسلام کے قانونی نظام میں کوئی حیثیت نہیں۔

---

[۱] و [۲] شاطبی۔ الموافقات ج ۳ الطرف الثانی الادلۃ علی التفصیل الدلیل الاول۔ الکتاب العزیز المسألۃ الخامسۃ۔

اجتہاد کی مناسبت سے چند مثالیں | ذیل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریح و توضیح اور آپؐ کے اخذ و استنباط کی چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں جن سے اجتہاد و شعور کو رہنمائی ملتی ہے۔

(۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن حکیم میں مذکور اصول و کلیات کی روشنی میں بہت سے مروجہ موجودہ مسائل کا حکم بیان کیا جس کی حیثیت تشریح و توضیح کی تھی۔ مثلاً یہ آیت ہے:-

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ	اے ایمان والو آپس میں ایک دوسرے کا
بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً	مال ناحق نہ کھاؤ مگر یہ کہ تجارت ہو آپس
عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ ۔ ؎	کی رضامندی سے تو اجازت ہے۔

اس میں دو اصول بیان کئے گئے ہیں ایک سلبی اور دوسرا ایجابی، پہلے میں ناحق کسی کا مال کھانے کی ممانعت ہے اور دوسرے میں حق کے ساتھ باہمی رضامندی سے اجازت ہے ان دونوں کی روشنی میں رسول اللہؐ نے مروجہ معاملات کا جائزہ لیا اور ان سب کو ناجائز قرار دیا جن میں دھوکہ پایا جاتا تھا اور بالآخر ناحق مال کھانے کی شکل نکلتی تھی۔ عرب میں خرید و فروخت کی مروجہ بہت سی شکلیں ان دونوں اصول کے تحت جائز یا ناجائز قرار پائیں مثلاً خریدار و بائع (بیچنے والا) کسی چیز کا بھاؤ کرتے تھے اور دیکھنے و طے ہونے سے پہلے خریدار اس کو چھو لیتا یا بیچنے والا خریدار کی طرف پھینک دیتا، یا خریدار اس پر کنکری رکھ دیتا تو ان سب صورتوں میں بیع مکمل ہو جاتی تھی ان معاملات میں چونکہ فریقین کی رضامندی موجود تھی اس بنا پر ان کو ایجابی اصول کے تحت آنا چاہیئے تھا۔ لیکن رسول اللہؐ کی تشریح و توضیح نے اس حقیقت کو واضح کیا کہ جس رضامندی میں دھوکہ و فریب کا

؎ سورہ نساء رکوع ۵

خطرہ ہو اور خطرہ ظاہر ہونے کے بعد۔ اس رضامندی کا نتیجہ ناحق مال کھانے کی شکل میں ظاہر ہو تو وہ بھی سلبی اصول کے تحت آئے گا۔

(۲) اصل کو فرع پر منطبق کر کے دکھایا جس سے دوسری فرع کا حکم نکالنے میں سہولت ہوئی اوپر کی آیت اصل ہے اور موجودہ مروجہ معاملات فرع ہیں۔ اصل میں حرمت و ممانعت کی علت ناحق مال کھانا ہے۔ یہ علت جتنے معاملات میں پائی جائے گی وہ سب حرام و ناجائز ہوں گے خواہ اُس وقت موجود ہوں یا بعد میں ہوں، ابتدا میں علت پائی جاتی ہو یا آخر میں ہو جب کہ دھوکہ و فریب ظاہر ہو۔

(۳) جزئی قوانین جو قرآن حکیم میں مذکور ہیں ان کے موقع و محل متعین کئے جیسے تیمم و نماز قصر کے مواقع بیان کئے اور شرعی رخصتوں کے محل متعین کئے کہ کس جگہ ان رخصتوں پر عمل کرنے کی اجازت ہے۔

(۴) قانون کی شرطیں، رکاوٹیں اور قیدیں وغیرہ بیان کیں جن کے بغیر ان پر صحیح عمل درآمد دشوار تھا۔ مثلاً نکاح، طلاق، خرید و فروخت وغیرہ کی تفصیل جس سے صحیح و غلط اور حلال و حرام کے درمیان امتیاز قائم ہوا۔

(۵) نئے قوانین بیان کئے جن کا صریح ذکر اگرچہ قرآن میں نہیں ہے لیکن وہ اس کی معنوی دلالت میں موجود ہے، مثلاً پھوپھی کی موجودگی میں بھتیجی سے نکاح یا خالہ کی موجودگی میں بھانجی سے نکاح حرام قرار دیا وغیرہ۔

(۶) مطلق آیتوں کی تفصیل بیان کی اور موقع و محل کے لحاظ سے ان کو متعین کیا جیسے معروف منکر طیبات اور خبائث کے تحت بہت سی مروجہ چیزوں کا حکم بیان کیا یا جرائم کی سزاؤں سے متعلق آیتوں کو موقع و محل کے لحاظ سے مقید کر کے ان پر عمل درآمد واضح کیا۔

(۷) مجمل آیتوں کی تشریح کی جس کے بغیر صحیح مفہوم سے واقفیت اور اس پر عمل در آمد دشوار تھا مثلاً صلوٰۃ، زکوٰۃ اور صوم وغیرہ سے متعلق آیتوں کی تشریح کی ان کی عملی کیفیت بیان کی۔

(۸) جزئی واقعات اور کلی قواعد سے مدد حاصل کرکے نئے قواعد وضع کئے اور ان سے جزئیات کو مستنبط کرکے دکھایا۔ مثلاً

لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام۔	اسلام میں نہ نقصان پہونچانا ہے اور نہ نقصان اُٹھانا ہے۔
الضرر یزال۔	نقصان دور کیا جائے۔
المشقۃ تجلب التیسیر[۱]	مشقت آسانی کھینچتی ہے۔

(۹) قرآنی احکام کے وجوہ و اسباب اور حکمت و مصلحت کی نشان دہی فرمائی جس سے نئے اصول و کلیات وضع کرنے اور اجتہاد کا دائرہ وسیع کرنے کی سہولت ہوئی۔

(۱۰) آیتوں کے شانِ نزول بیان کئے جس سے زندگی و معاشرہ کو درپیش مسائل کی نشان دہی ہوئی اور ان پر قیاس و استنباط کیلئے مواد فراہم ہوا۔

ان چند مثالوں سے ظاہر ہے کہ اجتہاد کا دائرہ وسیع کرنے اور اس کو نمو پذیر زندگی اور ترقی پذیر معاشرہ کی رہنمائی کے قابل بنانے کیلئے رسول اللہ ﷺ کی تشریح و توضیح اور آپ ﷺ کے اخذ و استنباط سے استفادہ کی کس قدر ضرورت ہے؟

اجتہاد کی تین شکلوں کا وجود | تشریح و توضیح اور اخذ و استنباط پر بحیثیت مجموعی نظر ڈالنے سے اجتہاد کی تین شکلیں وجود میں آتی ہیں۔

---

[۱] الاشباہ والنظائر فی القواعد الکلیہ

(۱) وہ جس میں متعلقہ آیت وحدیث کے معنیٰ ومفہوم متعین کر کے مسائل کو حل کیا جائے جیسا کہ رسول اللہؐ نے پہلی صورت میں کیا۔ اس میں الفاظ معانی اور موقع ومحل تینوں پر نظر ڈالنے کی ضرورت ہوتی ہے۔

(۲) وہ جس میں مزید غور وفکر کر کے حکم کی علت (علت کی بحث آگے آئے گی) نکالی جائے اور پھر اس کی بنیاد پر مسائل کا حل تلاش کیا جائے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسری صورت میں کیا۔

(۳) وہ جس میں شریعت کی روح اور بندوں کی مصلحت پر مشتمل قاعدہ کلیہ بیان کیا جائے اور اس سے مسائل کا حل نکالا جائے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لاضرر ولاضرار فی الاسلام جیسے نئے قواعد وضع کر کے اس کی طرف رہنمائی فرمائی۔

ان تینوں کے بالترتیب نام اس طرح تجویز کیے جاسکتے ہیں:-

(۱) اجتہاد توضیحی

(۲) اجتہاد استنباطی اور

(۳) اجتہاد استصلاحی

<u>حدیث رسولؐ پر گہری نظر کی ضرورت</u> | رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد فقہ کو جس قدر ترقی ہوئی اور اجتہاد نے نمو پذیر زندگی اور ترقی پذیر معاشرہ کی رہنمائی کے لئے جس قدر کارہائے نمایاں انجام دیئے وہ سب انھیں تین شکلوں کے مرہون منت ہیں لیکن ان تینوں میں مہارت حاصل کرنے کیلئے حدیث رسولؐ پر نہایت گہری نظر کی ضرورت ہے صرف اس کا سطحی علم کافی نہیں ہے، جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہؒ کہتے ہیں :-

ولہ قشور داخلہا لبہ واصداف   حدیث کے لئے پوست ہے جس کے اندر مغز

وسطها دُرٌ لہ	بڑے صدف ہے جس کے وسط میں موتی ہے

پھر مغز اور موتی کی تشریح کرتے ہوئے کہتے ہیں :-

ثم يتلوه فن معانيه الشرعية	پھر اس کے بعد حدیث کے شرعی معانی
واستنباط الاحكام الفرعية	فروعی احکام کے استنباط حکم منصوص
والقياس على الحكم المنصوص في	کے ظاہر پر قیاس اور اشارے سے
العبارة والاستدلال بالايماء	استدلال کا فن ہے نیز منسوخ محکم
والاشارة ومعرفة المنسوخ والمحكم	مرجوح اور مبرم کی معرفت کا فن
والمرجوح والمبرم وهذا بمنزلة	ہے یہ سب بمنزلہ موتی اور مغز
اللب والدر ۲	کے ہے۔

"اجتہاد" کے ذریعہ چوں کہ نبوت کی قائم مقامی کا شرف حاصل ہوتا ہے جو علمی و فکری بلندی کا نہایت اونچا مقام ہے اس بنا پر عمیق نظر اور فنی قابلیت کے بغیر اجتہاد کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

---

۲ ولی اللہ حجۃ اللہ البالغہ ج ۱۔ مقدمہ ص ۲

اجتہاد کا تدریجی ارتقاء

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانۂ حیات میں چونکہ قانون کا تمام تر تعلق آپؐ کی ذاتِ مبارک سے وابستہ تھا اس لئے اجتہاد کی ذمہ داری بھی اصلاً آپؐ ہی کے سپرد تھی اور نبوت کے ایک شعبہ کی حیثیت سے آپؐ اس کے فرائض انجام دیتے رہے۔ رسول اللہؐ دنیا سے اس وقت تشریف لے گئے جب کہ دین کی تکمیل ہوگئی اور اجتہاد کے ذریعہ ترقی پذیر معاشرہ اور نمو پذیر زندگی کی رہنمائی کے لئے راستہ ہموار ہوگیا۔ نیز صحابہ کرامؓ کی ایک ایسی جماعت تیار ہوگئی جو قانون کے اُتار چڑھاؤ اور نوک پلک سے بخوبی واقف تھی اور آپؐ کے بعد تمدنی ضرورت کے پیش نظر اجتہاد کے ذریعہ قانون کو ترقی دینے اور منضبط کرنے کی ہر صلاحیت رکھتی تھی۔ جس طرح طبیب حاذق کے ذہین و فہیم شاگرد مدتوں اس کے پاس رہنے اور تجربہ حاصل کرنے کے بعد ان دواؤں اور غذاؤں کے خواص و اثرات اور طریق استعمال سے واقفیت حاصل کر لیتے ہیں جن کو وہ استعمال کرتا رہتا ہے، اسی طرح صحابۂ کرامؓ میں جو ذہین و فہیم اور قانون کا ذوق رکھنے والے تھے انھوں نے عرصہ تک نبوی تعلیم اور فیضِ صحبت سے قانون کی حکمت، ان کے مقاصد اور طریقِ نفاذ سے واقفیت حاصل کر لی تھی۔ ان حضرات نے قانون کے موقع و محل کو دیکھا تھا، ان کے بنیادی اصول اور کلّی پالیسی کو سمجھا تھا اور نبوتؐ کے فیضان سے براہِ راست استفادہ کیا تھا۔ اس بناء پر رسول اللہؐ کے بعد مختلف تمدنی ضروریات کے پیش نظر ان کو بجا طور پر اجتہاد کرنے کا حق تھا اور انھوں نے بحسن و خوبی اس حق کو استعمال کر کے ترقی پذیر معاشرہ اور نمو پذیر زندگی کی رہنمائی کے فرائض انجام

دیئے۔

اجتہاد کے تین اہم دور | رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بتدریج ترقی کے لحاظ سے اجتہاد کے تین اہم دور ہیں:

(۱) دورِ اوّل صحابہؓ کا اجتہاد

(۲) دورِ ثانی تابعینؒ کا اجتہاد

(۳) دورِ ثالث ائمہ مجتہدینؒ کا اجتہاد

ان تینوں کی وضاحت سے نہ صرف اجتہاد کے خدوخال نمایاں ہوں گے بلکہ موجودہ دور میں اجتہاد کی وہ دشواریاں بھی دور ہوں گی جن کی بناء پر اس کو ناقابلِ عمل قرار دیا گیا ہے۔

دورِ اوّل صحابہؓ کا اجتہاد

دورِ اوّل صحابہؓ کا اجتہاد | صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں جب فتوحات کی کثرت ہوئی اور مختلف تمدنی زندگی سے سابقہ پڑا تو نئے نئے اجتماعی و سیاسی مسائل اُبھر آئے جن کو حل کئے بغیر معاشرہ کی رہنمائی کی کوئی شکل نہ تھی، حقِ اجتہاد کے باوجود صحابہ کرامؓ نے مسائل حل کرنے میں نہایت محتاط رویہ اختیار کیا، چنانچہ حضرت ابوبکرؓ کا یہ طرزِ عمل منقول ہے:۔

کان ابوبکر الصدیق اذا ورد علیہ حکم نظر فی کتاب اللہ تعالیٰ فان وجد فیہ مایقضی بہ قضی بہ وان لم یجد فی کتاب اللہ نظر فی سنۃ رسول اللہ فان وجد

حضرت ابوبکر صدیقؓ کو جب تصفیہ طلب کوئی معاملہ درپیش ہوتا تو پہلے وہ اللہ کی کتاب میں دیکھتے اگر اس میں مل جاتا تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے اور اگر کتاب اللہ میں نہ ملتا تو رسول اللہؐ کی سنت میں تلاش

فيها ما يقضي به قضى به فان اعياه ذلك سأل الناس هل علمتم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى فيه بكذا وكذا فان لم يجد سنة سنها النبي صلى الله عليه وسلم جمع رؤساء الناس فاستشارهم فاذا اجتمع رأيهم على شئ قضى به [1]

کرتے اس میں مل جاتا تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے تھے اگر خود تلاش نہ کر پاتے تو لوگوں سے سوال کرتے کہ کیا تم جانتے ہو کہ رسول اللہؐ نے اس میں ایسا ایسا فیصلہ فرمایا ہے اگر کسی طرح ان کو رسول اللہؐ کی سُنّت نہ ملتی تو اہل علم کے رؤسا کو جمع کر کے ان سے مشورہ چاہتے جب وہ کسی رائے پر متفق ہو جاتے تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے تھے۔

حضرت عمرؓ کا بھی یہی طرز عمل تھا، فرق صرف اس قدر ہے کہ اگر کتاب و سُنّت میں کوئی حکم نہ ملتا تو حضرت ابوبکرؓ کے فیصلوں کی طرف رجوع فرماتے پھر مشورہ و اجتہاد کرتے تھے۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعودؓ عبداللہ بن عباسؓ اور دیگر جلیل القدر اصحابؓ کا بھی یہی طرز عمل منقول ہے کہ پہلے وہ کتاب و سنت میں حکم تلاش کرتے پھر اپنے پیشرووں کے فیصلوں میں دیکھتے اگر کہیں نہ ملتا تو اجتہاد کرتے تھے[2]

روحِ شریعت اور مقاصد دین کے پیشِ نظر اجتہاد

اجتہاد کے موجودہ اصول و قواعد بعد میں منضبط ہوئے ہیں یہ حضرات روحِ شریعت اور مقاصدِ دین کے پیشِ نظر اجتہاد کرتے تھے جن سے اصول و قواعد وضع کئے گئے ہیں۔

---

[1] ابو عبید کتاب القضاء و ابنِ قیمؒ۔ اعلام الموقعین ج ۱۔ القضاء بکتاب اللہ ثم بالسنۃ الخ

[2] ابن قیم اعلام الموقعین ج ۱۔ القضاء بکتاب اللہ ثم بالسنۃ الخ

ان الصحابة رضوان الله عليهم عملوا امور المطلق المصلحة لا لتقدم شاهد بالاعتبار له[1]

فكان عمر يجتهد في تعرف الحكمة التي نزلت فيها الأية ويحصل معرفة المصلحة التي جاء من اجلها الحديث ويأخذ بالروح لا بالحرف[2]

صحابہ کرامؓ نے پیش آمدہ امور میں مطلق مصلحت کا اعتبار کیا ہے، یہ ضروری نہیں ہے کہ ان میں اعتبار کے لئے پہلے کوئی شاہد موجود ہو۔

حضرت عمرؓ اس حکمت کی تلاش میں انتہائی کوشش کرتے جس میں آیت نازل ہوئی ہے اور اس مصلحت کی معرفت حاصل کرنا چاہتے جس کی وجہ سے حدیث وارد ہوئی ہے اور روح و مغز کو لیتے ظاہری الفاظ پر اکتفا نہ کرتے تھے۔

روحِ شریعت اور مقاصدِ دین تک رسائی کبھی الفاظ و معانی اور ان کے موقع و محل کی تعیین سے حاصل ہوجاتی اور کبھی مزید گہرائی میں جاکر "علّت" تلاش کرنے اور اشباہ و نظائر پر قیاس کرنے کی ضرورت ہوتی تھی، جیساکہ صحابہ کرامؓ کے اجتہادات میں بکثرت مثالیں دونوں کی موجود ہیں۔

انفرادی و اجتماعی اجتہاد اجتہاد کو زیادہ محفوظ شکل دینے کے لئے صحابہ کرامؓ نے اجتماعی اجتہاد کا بھی نظم قائم کیا تھا جس کا نام بعد میں "اجماع" تجویز کیا گیا اس کے لئے قانون کے ماہرین کی ایک مجلس قائم تھی اور ارکان میں حضرت عمرؓ حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبدالرحمٰنؓ بن عوف، حضرت معاذ بن جبلؓ، حضرت ابی بن کعب، حضرت زید بن ثابت وغیرہ اکابر اصحابؓ شامل تھے۔

---

[1] ابن فرحون تبصرة الحکام فی القضایا بالسیاسة الشرعیة

[2] القضاء فی الاسلام قضاء عمر ص ۱۰۴

ان ابابکر الصدیق کان اذا نزل	ابوبکرؓ کو جب کوئی معاملہ پیش آتا جس میں
به امر یرید فیه مشاورة	اہل رائے واہلِ فقہ کے مشورہ کی ضرورت
اهل الرأی واهل الفقه دعا	ہوتی تو وہ مہاجرین وانصار کے کچھ لوگوں
رجالا من المهاجرین والانصار	کو بلاتے۔ مثلاً حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ
دعا عمر وعثمان وعلیا وعبد الرحمن	حضرت علیؓ، حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ
بن عوف ومعاذ بن جبل واُبی بن	حضرت معاذ بن جبلؓ، حضرت اُبی بن
کعب وزید بن ثابت [1]	کعبؓ، حضرت زید بن ثابتؓ

تو پیدا شدہ مسائل جن میں مشورہ واجتہاد کی ضرورت ہوتی تھی ان کا "صوافی الامر" نام رکھا گیا تھا۔

کان اذا جاء الشیئ من القضاء	کوئی ایسے فیصلے کی بات جس کا ذکر کتاب
لیس فی الکتاب ولا فی السنة	وسنت میں نہ ہو اس کا "صوافی الامر"
سمی صوافی الامر [2]	نام رکھا جاتا تھا۔

"صوافی" اس زمین کو کہتے ہیں جس کو بادشاہ صرف خاص کے لئے مخصوص کرلیتا تھا۔ یہ مسائل چونکہ خلافت کی قائم کردہ مجلس سے متعلق ہوتے تھے، عام لوگوں کو دخل دینے کا اختیار نہ تھا اس بناء پر گویا خلافت کے لئے مخصوص تھے۔

انفرادی واجتماعی اجتہاد کی جو بھی شکل ہوتی رسول اللہ ﷺ کے اجتہاد کی مذکورہ تین شکلوں سے خارج نہ ہوتی تھی جیسا کہ درج ذیل مثالوں سے ظاہر ہے۔

---

[1] طبقات ابن سعد قسم ثانی جزء ثانی باب اہل العلم والفتوی من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

[2] ابن قیم۔ اعلام الموقعین ج ۱: النوع الثالث من الرأی المحمود ص ۱۷

اجتہاد توضیحی کی مثال (۱) اجتہاد توضیحی کی مثال جس میں متعلقہ آیت و حدیث کے معنی و مفہوم متعین کرکے مسئلہ حل کیا گیا:۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اجتماعی زندگی میں صحابہ کرام رضی کو غالباً سب سے اہم مسئلہ زمین کی تنظیم و تقسیم کا پیش آیا چنانچہ عراق و شام فتح ہونے کے بعد زمین کی تنظیم و تقسیم کے بارے میں اختلاف ہوا۔ صحابہ کرام رضی کے ایک گروہ کی رائے تھی کہ زمین فوجیوں میں تقسیم کردی جائے اس میں حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی و حضرت بلال رضی وغیرہ شامل تھے۔ اور دوسرے گروہ کی رائے تھی کہ زمین اصل باشندوں کے پاس رہنے دی جائے۔ اس میں حضرت عمر رضی، حضرت عثمان رضی، حضرت طلحہ رضی، حضرت معاذ بن جبل رضی وغیرہ تھے۔

پہلے گروہ نے اس آیت سے استدلال کیا تھا:

واعلموا انّما غنمتم من شیٔ	اور جانے رہو کہ جو کچھ تمہیں بطور غنیمت
فان للہ خمسہ وللرسول	حاصل ہو اس کا پانچواں حصہ اللہ اور رسول ؐ
ولذی القربی والیتمٰی والمساکین	کے لئے اور قرابت داروں کیلئے اور یتیموں
وابن السبیل ان کنتم آمنتم	مسکینوں، مسافروں کیلئے ہے۔ اگر تم اللہ پر
باللہ ؎	ایمان رکھتے ہو۔

انداز استدلال یہ تھا کہ آیت میں مال غنیمت (جو فتح کرنے کے بعد دشمن سے حاصل ہو) کے خمس (پانچواں حصہ) کا حکم و مصرف بیان کیا گیا ہے اور بقیہ چار حصے فوجیوں کے لئے چھوڑ دیئے گئے ہیں جس کی تائید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ہوتی ہے کہ آپ ؐ نے خیبر کی زمین تقسیم کردی تھی۔ بنو قریظہ اور بنو نضیر کی زمین بھی آپ ؐ نے فوجیوں میں تقسیم کردی تھی۔

؎ الانفال ع ۵

دوسرے گروہ کا جواب یہ تھا کہ آیت میں صرف خمس کا حکم و مصرف بیان کیا گیا ہے اور بقیہ حصّوں سے خاموشی اختیار کی گئی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ خلافت مفادِ عامّہ کے پیشِ نظر چاہے تو فوجیوں میں تقسیم کر دے جیسا کہ رسول اللہؐ نے مذکورہ زمین تقسیم کر دی تھی اور چاہے تو اصل باشندوں کے پاس رہنے دے جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کا ایک حصّہ ان کے پاس رہنے دیا تھا۔ اور وادی القریٰ اور مکہ کی پوری زمین اصل باشندوں کے پاس رہنے دی تھی۔

اس پہلی میٹنگ میں دونوں گروہ ایک ہی آیت سے استدلال کرتے اور اپنے موقف کی تائید میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا طرزِ عمل پیش کرتے تھے اس بناء پر دونوں اپنے اپنے موقف پر جمے رہے اور کوئی فیصلہ نہ ہو سکا۔ بالآخر مجبور ہو کر حضرت عمرؓ نے میٹنگ ملتوی کر دی تاکہ لوگوں کو قرآنی آیات میں مزید غور و خوض کا موقع ملے۔ پھر حضرت عمرؓ نے صورتِ حال کی نزاکت دیکھتے ہوئے جلد ہی دوسری میٹنگ طلب کی، اس میں انصارؓ کے دس اور معتبر آدمیوں کو بھی بلایا۔ حمد و ثنا کے بعد کارروائی اس طرح شروع کی۔

"میں نے آپ حضرات کو اس لئے تکلیف دی ہے کہ جس بارِ امانت کو آپ لوگوں نے میرے سر پر رکھا ہے اس میں میرے شریک بنیں، اس وقت میری حیثیت خلیفہ کی نہیں بلکہ آپ میں سے ایک فرد کی ہے۔ ہر شخص کو اپنی رائے پیش کرنے کا پورا اختیار ہے اس معاملہ میں پہلی میٹنگ ہو چکی ہے۔ کچھ لوگوں نے میری مخالفت کی ہے اور کچھ نے موافقت کی ہے۔ میں یہ ہرگز نہیں چاہتا کہ آپ میری مرضی کا اتباع کریں اور حق بات کو چھوڑ دیں۔ میں تو حق بات ہی کی طرف آپ لوگوں کی توجہ مبذول کرانا چاہتا ہوں جس طرح میرے پاس اللہ کی

کتاب ہے ویسے ہی آپ کے پاس ہے جو ناطق بالحق ہے اس کو سامنے رکھ کر مجھے جواب دیجئے جو کچھ اس میں موجود ہے اس پر عمل کرنا ہم سب کا فرض ہے۔"

اس موقع پر حضرت عمرؓ نے مذکورہ آیت کی وضاحت اور اپنے موقف کی تائید کے لئے "آیات فے" سے استدلال کیا تھا اور انداز استدلال یہ تھا کہ دشمن سے حاصل کئے ہوئے مال میں صرف فوجیوں کا حق نہیں مذکور ہے، بلکہ ان میں موجودہ و آئندہ سب لوگوں کو شریک کیا گیا ہے اور مقصد یہ بیان کیا گیا ہے کہ مال و دولت ایک ہی طبقہ میں سمٹ کر نہ رہ جائے۔ آیات فے میں موجودہ اور آئندہ جن لوگوں کا ذکر ہے وہ یہ ہیں :۔

(۱) اللہ و رسول، اقربا، یتیم، مسکین اور مسافر

(۲) مفلس مہاجر جو دین کی خاطر ہجرت کرکے آئے ہیں۔

(۳) مدینہ کے باشندے جو پہلے سے ایمان لاکر یہاں مقیم ہیں۔

(۴) بعد کے تمام مسلمان۔

سورۂ حشر کی آیات فے میں فوجیوں اور غیر فوجیوں کی تخصیص نہیں ہے بلکہ ان میں موجودہ اور آئندہ سب لوگوں کا حصہ و حق بیان کیا گیا ہے جس کی روشنی میں مذکورہ آیت غنیمت کی توضیح و تشریح ہوئی اور لوگوں کو اس کا موقع و محل متعین کرنے میں سہولت ہوئی، چنانچہ اس استدلال سے موافق و مخالف سب نے اتفاق کیا اور یہ طے پایا کہ خلافت کے زیر انتظام اصل باشندوں کے پاس زمین رہنے دی جائے، فوجیوں میں تقسیم نہ ہو۔

فقالوا جمیعاً الرأی رأیك فنعم ما قلت	لوگوں نے کہا کہ آپ ہی (حضرت عمرؓ) کی رائے اس معاملہ میں درست ہے جو آپ کہتے ہیں

۔ ما رأیت [1]	اور دیکھ رہے ہیں وہی درست ہے۔

یہاں صرف اسی حصہ سے بحث کی گئی ہے جس کا تعلق اجتہاد توضیحی سے ہے میٹنگ کی پوری کارروائی کے لئے راقم کی کتاب " اسلام کا زرعی نظام " اور " احکام شرعیہ میں حالات و زمانہ کی رعایت " ملاحظہ ہو [2]

اجتہاد استنباطی کی مثال (۲) اجتہاد استنباطی کی مثال جس میں غور و فکر کر کے " علت " نکالی گئی اور اس کو بنیاد بنا کر مسئلہ حل کیا گیا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت ابوبکرؓ کو خلافت کا نظم و نسق برقرار رکھنے میں غالباً سب سے اہم مسئلہ مانعین زکوٰۃ کا پیش آیا۔ مدینہ کے قرب و جوار میں بسنے والے مختلف قبیلوں (عبس، ذبیان، بنو کنانہ، غطفان اور بنو فزارہ) نے زکوٰۃ دینے سے انکار کر دیا تھا۔ بعض نے حرص و بخل کی بنا پر انکار کیا تھا جیسا کہ ان کا یہ قول منقول ہے:

واللہ ما کفرنا بعد ایماننا و لکن	اللہ کی قسم ہم ایمان کے بعد کافر نہیں ہوئے
شححنا علی اموالنا [3]	لیکن ہم نے اپنے مالوں میں حرص و بخل کیا ہے

اور بعض نے مرکز کو زکوٰۃ دینے سے انکار کیا تھا جیسا کہ انھوں نے کہا تھا:

نقیم الصلوٰۃ و شرائع الاسلام الا	ہم نماز اور دیگر شرائع اسلام ادا کریں گے
انا لا نؤدی الزکوٰۃ الی ابی بکر [4]	لیکن زکوٰۃ ابوبکرؓ کو نہ دیں گے۔

---

[1] حوالہ کیلئے ملاحظہ ہو۔ ابوعبید۔ کتاب الاموال ص ۵۸-۵۹۔ ابویوسف۔ کتاب الخراج باب العمل بہ السواد یحییٰ بن آدم قرشی: کتاب الخراج جزء ثانی ص ۴۴۔ جصاص۔ احکام القرآن ج ۳ سورہ حشر ص ۴۳۳ [2] یہ دونوں کتابیں ندوۃ المصنفین دہلی سے شائع ہو چکی ہیں [3] الماوردی الاحکام السلطانیہ الباب الخامس فی ولایۃ علی حروب المصالح ص ۴۷ [4] ابن حزم۔ الملل والنحل ج ۱ ص ۹۶

خلافت کے لئے یہ دونوں صورتیں ناقابلِ برداشت تھیں، پہلی صورت میں اجتماعی طور پر اہم ترین فریضہ سے دست برداری کا اعلان تھا اور دوسری صورت میں لامرکزیت بغاوت کو قوت پہنچانے والی تھی۔ اس بناء پر حضرت ابوبکرؓ نے ان لوگوں کے خلاف جہاد کا ارادہ کیا، لیکن چوں کہ یہ لوگ مسلمان تھے اور مسلمانوں کے خلاف جنگ کی اجازت نہ تھی، اس لئے حضرت عمرؓ نے حضرت ابوبکرؓ پر نکیر کرتے ہوئے فرمایا:۔

کیف تقاتل الناس وقد قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الٰہ الا اللہ فمن قال لا إلٰہ الا اللہ عصم منی مالہ ونفسہ الا بحقہ وحسابہ علی اللہ [1]	آپ ان لوگوں سے کیسے قتال کرینگے جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ لوگوں سے "لا الٰہ الا اللہ" کہنے تک قتال کروں جس نے "لا الٰہ الا اللہ" کہہ لیا اس نے اپنے جان و مال کی حفاظت کرلی، اس کا حساب اللہ کے ذمے ہے ہاں اگر اس کلمہ کا کوئی حق ہو تو اور بات ہے۔

ارادۂ جہاد میں حضرت ابوبکرؓ کا استدلال قرآنِ حکیم کی اس آیت کے نظم اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طرزِ عمل سے تھا۔

فان تابوا واقاموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ فخلوا سبیلھم [2]	اگر وہ توبہ کرلیں اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں تو ان کا راستہ چھوڑ دو۔

آیت میں باعتبار فرضیت نماز و زکوٰۃ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے دونوں ہی کے پائے جانے کی صورت میں فخلوا سبیلھم (ان سے تعرض نہ کرو) کا حکم ہے۔ اگر دونوں میں ایک (کوئی بھی) نہ پائی جائے تو پھر یہ حکم نہ باقی رہے گا۔

---

[1] بخاری و مسلم و مشکوٰۃ کتاب الزکوٰۃ [2] توبہ ع ۱

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس قبیلہ بنو ثقیف کا ایک وفد طائف سے حاضر ہوا۔ اس نے اسلام قبول کرنے کے لئے اپنی کچھ شرطیں پیش کی تھیں تو آپؐ نے فرمایا۔

انه لاخير فی دين ليس فيه ركوع [1] ایسے دین میں خیر نہیں جس میں نماز نہ ہو۔

مذکورہ آیت وحدیث (طرز عمل) کی بنا پر ابو بکرؓ نے زکوٰۃ کو نماز پر قیاس کر کے فرمایا تھا:-

واللّٰه لاقاتلن من فرق بين الصلوٰة والزكوٰة فان الزكوٰة حق المال [2]	اللہ کی قسم اس شخص سے ضرور جہاد کروں گا جس نے نماز اور زکوٰۃ کے درمیان تفریق کی کیوں کہ زکوٰۃ مال کا حق ہے۔

ابو بکرؓ نے یہ بھی فرمایا تھا:-

ارأيت لوسألوا ترك الصلوٰة ارأيت لوسألوا ترك الصيام ارأيت لوسألوا ترك الحج فاذا لايبقى عروة من عرى الاسلام الا انحلت [3]	اچھا یہ بتاؤ کہ اگر لوگ ترکِ نماز، ترکِ روزہ اور ترکِ حج کا مطالبہ کرنے لگیں (جیسا کہ انہوں نے ترکِ زکوٰۃ کا مطالبہ کیا ہے) تو اس وقت تو اسلام کا کوئی حلقہ بھی اپنی جگہ باقی نہ رہے گا۔

ترک صلوٰۃ کے مطالبہ پر وجوبِ قتال کی علت "اسلام کے ایک اہم رکن سے اجتماعی دست برداری کا مطالبہ" ہے۔ یہ علت جس طرح ترکِ صلوٰۃ میں پائی جاتی ہے، ترکِ زکوٰۃ، روزہ اور حج میں بھی پائی جاتی ہے۔ ایسی صورت میں ترکِ صلوٰۃ

---

[1] ابوداؤد کتاب الخراج والفی والامارۃ [2] مشکوٰۃ کتاب الزکوٰۃ باب فی فرضیتها

[3] الماوردی، الاحکام السلطانیہ الباب الخامس۔

پر جو حکم ہوگا ترکِ زکوٰۃ وغیرہ پر بھی وہی حکم ہوگا۔

حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ کے استدلال کا جواب دیتے ہوئے فرمایا۔

هذا بحقه [1] یہ جہاد اسی "لا الٰہ الا اللہ" کے حق کی وجہ سے ہے۔

یعنی تمہارے استدلال میں الا بحقه کا لفظ موجود ہے جس سے میرے موقف کی تائید ہوتی ہے۔ یہ وہی حق ہے جس کی پائمالی کی وجہ سے ان لوگوں سے جہاد کرنا چاہتا ہوں۔

ابتدا میں یہ دقیقہ رسی حضرت عمرؓ کی سمجھ میں نہ آسکی لیکن گفتگو اور وضاحت کے بعد ان کی سمجھ میں آگئی چنانچہ انہوں نے فرمایا :

فو الله ما هو الا رأيت ان الله شرح صدر ابی بکر للقتال فعرفت انه الحق [2]

خدا کی قسم اب میں سمجھ گیا کہ اللہ نے ابوبکرؓ کا سینہ قتال کے لئے کھول دیا میں نے پہچان لیا کہ وہی حق ہے۔

اجتہادِ استصلاحی کی مثال اجتہادِ استصلاحی کی مثال، جس میں روحِ شریعت اور بندوں کی مصلحت کو بنیاد بنا کر فیصلہ کیا گیا۔

مدینہ کے قریب ایک چراگاہ تھی جس پر اہلِ مدینہ کی ملکیت تھی۔ حضرت عمرؓ نے مصلحتِ عامہ کے پیشِ نظر اس کو بلا معاوضہ سرکاری تحویل میں لے لیا جب کہ اسلام قبول کرنے کے بعد عام قانون کے مطابق دست اندازی کی اجازت نہ ہونی چاہیئے۔

اس واقعہ کے بعد ایک بدوی نے آکر عرض کیا :

يا امير المؤمنين بلادنا قاتلنا عليها فی الجاهلية واسلمنا عليها

اے امیر المومنین ہم نے اس کے لئے جاہلیت میں جنگیں لڑی ہیں اور اسی پر اسلام لائے ہیں

---

[1] الماوردی، الاحکام السلطانیہ الباب الخامس [2] بخاری ومسلم ومشکوٰۃ کتاب الزکوٰۃ الفصل الثالث

فی الاسلام تحمی علینا[1] — آپ ہمارے اوپر اس کی نگرانی کرتے ہیں۔

دارقطنی کی روایت میں ہے کہ جب وہ بدوی زیادہ اصرار کرنے لگا تو حضرت عمرؓ نے روحِ شریعت اور بندوں کی مصلحت کی طرف اس طرح توجہ دلائی۔

المال مال اللّٰہ والعباد عباداللہ — مال اللہ کا ہے اور بندے اللہ کے

ما انا بفاعل[2] — بندے ہیں میں ایسا نہ کروں گا۔

ابنِ حجر عسقلانی نے اس کو بنجر زمین قرار دیا ہے جس پر کسی کی ملکیت نہ تھی[3] لیکن حقیقۃً وہ ایسی چراگاہ تھی جس سے اہلِ مدینہ اور قرب وجوار کے لوگ فائدہ اٹھاتے تھے اور اس پر اہلِ مدینہ کی ملکیت مسلّم تھی جیسا کہ بدوی کے مذکورہ مطالبہ سے ظاہر ہوتا ہے، نیز حضرت عمرؓ نے اس چراگاہ کی نگرانی کے لئے "ہنیؓ" (ایک شخص کا نام) کو عامل مقرر کیا تھا اور اس کو جو ہدایات دی تھیں ان سے بھی ملکیت کی طرف اشارہ ہوتا ہے[4]۔

اجتہاد کی مذکورہ تینوں شکلیں ایسی ہیں جن میں عقل ورائے کو دخیل بنانا اور پھر ان کی وجہ سے اختلاف ہونا ناگزیر ہے۔ چنانچہ صحابۂ کرامؓ کے اجتہادات میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔

اجتہادِ توضیحی میں اختلاف کی مثال | حاملہ عورت کے شوہر کا اگر انتقال ہو جائے تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے نزدیک اس کی مدّت وضع حمل ہے اور حضرت علیؓ کے نزدیک وضع حمل اور

---

[1] بخاری ج ۱ باب اذا اسلم قوم فی دار الحرب الخ ص ۴۳۰

[2] فتح الباری ج ۲۔ باب اذا اسلم قوم فی دار الحرب الخ ص ۱۲۳ — [3] حوالہ بالا

[4] ملاحظہ ہو بخاری ج ۱۔ باب اذا اسلم قوم الخ ۴۳۰ وحاشیہ فقہ عمر کتاب الجہاد ص ۱۵۰ و مسوّیٰ شرح مؤطا باب الحمی۔

عدت وفات (چار ماہ دس دن) میں جو زمانہ زیادہ طویل ہو وہی عدّت قرار پائے گا۔ قرآنِ حکیم میں حاملہ کی عدّت وضع حمل ہے جس میں وہ عورت بھی شامل ہے جس کے شوہر کا انتقال ہو جائے۔

وا ولات الاحمال اجلھن	اور حمل والی عورتوں کی عدت یہ ہے کہ
ان یضعن حملھن [1]	وہ اپنے حمل وضع کریں۔

اور وفات کی عدّت چار ماہ دس دن ہے خواہ حاملہ ہو یا نہ ہو۔

والذین یتوفون منکم ویذرون	تم میں سے جن کا انتقال ہو جائے اور اپنی
ازواجا یتربصن بانفسھن	عورتیں چھوڑ جائیں تو وہ اپنے کو چار ماہ
اربعۃ اشھر وعشرا [2]	دس دن انتظار میں رکھیں۔

دونوں آیتوں کا مفہوم متعیّن کرنے میں اختلاف ہوا۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے پہلی آیت کو عام رکھتے ہوئے حاملہ کی مدت وضع حمل مقرر کی اور دوسری آیت کو بیوہ غیر حاملہ میں محدود رکھا۔ جب کہ حضرت علیؓ نے دونوں آیتوں کو عام رکھتے ہوئے بیوہ حاملہ عورت کی عدّت وضعِ حمل مقرر کی بشرطیکہ وہ چار ماہ دس دن سے کم نہ ہو اور اگر وضعِ حمل کم مدت میں ہو جائے تو پھر اس کی عدّت چار ماہ دس دن ہے۔

اجتہاد استنباطی میں اختلاف کی مثال | حضرت ابو بکرؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ وغیرہ دادا کی موجودگی میں بھائیوں کی وراثت نہیں دلاتے تھے۔ ان حضرات نے دادا کو باپ پر قیاس کیا اور باپ کی موجودگی میں چونکہ بھائیوں کو وراثت نہیں ملتی، اس لئے دادا کی موجودگی میں بھی ان کو وراثت نہ ملے گی۔ لیکن

---

[1] الطلاق ع ۱

[2] البقرۃ ع ۳۰

حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ وغیرہ کے نزدیک دادا کی موجودگی میں بھائیوں کو وراثت ملے گی کیونکہ دادا بہت سی باتوں میں باپ جیسا ہیں ہے تو بھائیوں کو محروم کرنے میں بھی باپ جیسا نہ ہوگا۔[1]

اجتہاد استصلاحی میں اختلاف کی مثال ایک مطلقہ عورت جس نے اپنی عدّت ہی میں نکاح کر لیا تھا حضرت عمرؓ نے اس کے موجودہ شوہر کو چند کوڑوں کی سزا دے کر دونوں میں علیحدگی کرا دی اور فرمایا کہ جو عورت عدّت گزرنے سے پہلے نکاح کر لے اور اسی حالت میں اس سے مقاربت کر لی جائے تو اس شوہر پر وہ ہمیشہ کے لئے حرام ہو جاتی ہے لیکن حضرت علیؓ کے نزدیک پہلے شوہر کی عدّت گذرنے کے بعد یہ شخص اس سے نکاح کر سکتا ہے۔ حضرت عمرؓ کا یہ فیصلہ مصلحت عامہ کی بنا پر تھا جب کہ حضرت علیؓ کا فیصلہ اصول عامہ کی بنا پر تھا۔ حالات کے لحاظ سے روحِ شریعت میں دونوں کی گنجائش ہے۔[2]

اجتہاد میں اختلاف کا فائدہ صحابہؓ کے اجتہادات میں اختلاف کا بڑا فائدہ یہ ہوا کہ قانون کی دنیا میں وسعت ہوئی اور لوگوں کو عمل درآمد میں سہولت ہوئی جیسا کہ "اختلاف امتی رحمۃ" (میری امت کا اختلاف رحمت ہے) کی تفسیر یہ منقول ہے:۔

توسعۃ علیھم وعلی اتباعھم	تاکہ احوال کے واقعات میں جو شریعت کے
فی وقائع الاحوال المتعلقۃ	فروع سے متعلق ہیں لوگوں کے لئے وسعت
بفروع الشریعۃ[3]	ہو۔

---

[1] شیخ سراج الدین محمد بن عبدالرشید، سراجی، باب مقاسمۃ الجد

[2] تعلیل الاحکام النوع الرابع۔

[3] شعرانی، کتاب المیزان ج ۱ فصل فان قلت الخ

حضرت عمر بن عبد العزیزؒ سے منقول ہے :-

ما احب ان اصحاب رسول	میں اس بات کو پسند نہیں کرتا ہوں کہ رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم	اللہ کے اصحاب اختلاف نہ کرتے کیونکہ اگر
لا یختلفون لانہ لوکان	ایک قول ہوتا تو لوگ تنگی میں مبتلا ہو جاتے
قولاً واحداً لکان الناس	رسول اللہ کے اصحاب مقتدیٰ ہیں جن کی
فی ضیق وانہم ائمۃ	پیروی کی جاتی ہے اگر کوئی ان میں سے کسی
یقتدیٰ بہم فلو اخذ رجل	کے بھی قول کو لے لے گا تو وہ سنّت پر عامل
بقول احدھم لکان سنۃ [1]	ہوگا۔

اس دور میں اجتہاد محدود تھا اس اختلاف کے باوجود صحابہؓ کے زمانہ میں اجتہاد کا دائرہ بس ایک حد تک محدود رہا جس قدر ضرورت پیش آتی رہی اسی میں یہ حضرات اجتہاد کرتے رہے نظری مسائل اور بعد میں پیش آنے والے واقعات کی طرف ان کو توجہ کرنے کی فرصت نہ تھی گوناگوں مصلحتوں کے لحاظ سے اسلامی ضرورتیں اس قدر وسیع ہو گئی تھیں کہ ان پر قابو پالینا ہی اہم کارنامہ تھا۔ مشہور ترین صحابہؓ جو اجتہاد میں زیادہ ماہر تھے یہ ہیں :-

حضرت ابوبکرؓ۔ حضرت عمرؓ۔ حضرت عثمانؓ۔ حضرت علیؓ۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ۔ حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ۔ حضرت معاذ بن جبلؓ۔ حضرت ابی بن کعبؓ، اور حضرت زید بن ثابتؓ رضی اللہ عنہم۔

اجتہاد سے کام لینے میں تفاوت ان حضرات میں بعض وہ تھے جو اجتہاد سے زیادہ کام لیتے تھے۔ مثلاً حضرت عمرؓ۔ حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ وغیرہ۔ بعض وہ

---

[1] شاطبی۔ الاعتصام ج ۴ ص ۱۱

تھے جن کے اجتہاد کا دائرہ زیادہ وسیع نہ تھا مثلاً حضرت ابوبکرؓ، حضرت عثمانؓ، اور حضرت زید بن ثابتؓ وغیرہ۔

اجتہاد میں اس کمی بیشی کی عموماً دو وجہیں تھیں۔

(۱) ذوقِ اجتہاد میں تفاوت۔ کسی کو یہ ذوق زیادہ عطا ہوا تھا اور کسی کو کم۔

(۲) اجتہاد کے مواقع میں تفاوت۔ کسی کو اجتہادی مسائل سے زیادہ سابقہ پڑا تھا اور کسی کو کم۔

حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ وغیرہ کو چونکہ اجتہادی ذوق کے ساتھ اجتہادی مسائل زیادہ پیش آئے تھے اس بنا پر ان لوگوں کی اجتہاد میں جس قدر شہرت ہوئی دوسرے لوگوں کو اس قدر شہرت نہ ہو سکی۔

کوئی اجتہاد مذکورہ تین شکلوں سے خارج نہ تھا

صحابۂ کرامؓ نے پیش آمدہ مسائل میں جو اجتہادات کیے ان کی فہرست کافی طویل ہے۔ بحیثیت مجموعی ان میں غور کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ کسی کا کوئی اجتہاد بھی مذکورہ تین شکلوں کے وسیع دائرہ سے خارج نہ تھا۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ کسی نے ایک اور کسی نے دوسری شکل سے زیادہ کام لیا۔ مثلاً حضرت عمرؓ نے ملکی انتظامات میں اجتہادِ استنصلاح اور قانونی معاملات میں اجتہادِ استنباط سے زیادہ کام لیا۔ حضرت علیؓ کے یہاں اجتہادِ استنباط اور اجتہادِ استنصلاح دونوں کا استعمال زیادہ پایا جاتا ہے۔ اجتہادِ توضیحی کی مثالیں بھی حضرت عمرؓ کے یہاں زیادہ ملتی ہے۔ "اوّلیاتِ" عمرؓ کے نام سے جس قدر ان کے اجتہادات پائے جاتے ہیں ان میں سے اکثر و بیشتر کا تعلق اجتہادِ توضیحی سے ہے۔

اجتہاد میں رائے سے کام لینے کے تین اصول

اجتہاد کی کوئی بھی شکل ہو اس میں رائے سے کام لینا ناگزیر ہے۔ صحابۂ کرامؓ نے بھی رائے سے کام لیا لیکن

ان کے اجتہادات میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ رائے کا استعمال آزاد نہ تھا بلکہ کسی اصول پر مبنی تھا مثلاً

(۱) وہ قرآن و حدیث سے استدلال کی گئی ہو جیسا کہ زمین کی تنظیم و تقسیم میں قرآن کی "آیات فے" سے حضرت عمرؓ نے استدلال کیا تھا۔

(۲) وہ اشباہ و نظائر پر قیاس کی گئی ہو جیسا کہ حضرت ابوبکرؓ نے مانعین زکوٰۃ کے مسئلے کو نماز پر قیاس کیا تھا۔

(۳) وہ شریعت کے کسی عام قاعدہ کے تحت ہو مثلاً لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا (اللہ کسی کو اس کی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا) اور لاضرر ولا ضرار فی الاسلام وغیرہ (اسلام میں نہ نقصان اٹھانا ہے اور نہ کسی کو نقصان پہنچانا ہے)۔

یہ تینوں اصول نہایت وسیع ہیں ان میں غور و فکر اور ان کی شیرازہ بندی سے قیاس و اجتہاد کی نہایت مہتم بالشان عمارت تعمیر ہوتی ہے جس سے نمو پذیر زندگی اور ترقی پذیر معاشرہ کی ہر دور میں رہنمائی کی جا سکتی ہے۔

<u>صحابیت توسیع عمارت پر مامور تھی</u> | دراصل "نبوّت" اس بات پر مامور ہوتی ہے کہ وہ ایک ایسی جماعت تیار کر دے جو اس کے بعد توسیع عمارت کے فرائض انجام دے۔ جس طرح نبوّت شعور نبوّت کے ذریعہ نقشۂ ہدایت کے مطابق تعمیر عمارت پر مامور ہوتی ہے، اسی طرح صحابیت شعور اجتہاد کے ذریعہ نمونۂ عمارت کے مطابق توسیع عمارت پر مامور ہوتی ہے۔

ظاہر ہے کہ "نبیؐ" بیک وقت جملہ انسانی ضروریات اور پیش آنے والے واقعات کی تعلیم تفصیلی طور پر نہیں دے سکتا البتہ اس کے فرمودات و تلقینات میں بہت سے اصول کلیات اور تصریحات و اشارات اس انداز کے ہوتے ہیں جن میں

پیش آنے والے واقعات وحوادث کی رہنمائی پائی جاتی ہے۔ چونکہ یہ جماعت بحیثیت مجموعی اپنی زندگی میں نبیؐ کا عکس اور اس کے "مقصد" کو آگے بڑھانے والی ہوتی ہے۔ اس بنا پر لازمی طور سے نبیؐ کے بعد کے واقعات وحوادث کی رہنمائی اس کے سپرد ہوتی اور قبولیت کے معیار پر ٹھیک اترتی ہے۔ یہ جماعت توسیع عمارت کے لئے انہیں خدو خال کو نمایاں کرتی اور انہیں اصول وکلیات سے استدلال کرتی ہے جو نقشہ اور عمارت میں موجود ہیں لیکن ان کے ظہور اور عملی شکل قبول کرنے کا وقت نبوّت کے بعد ہے۔ ایسی صورت میں صحابیتؓ کے لیئے نہ آزادانہ رائے کی گنجائش نکلتی ہے اور نہ قرآن وحدیث پر اپنی رائے کو ترجیح دینے کا سوال پیدا ہوتا ہے۔ اسی بنا پر صحابہ کرامؓ کے بے شمار اقوال ہیں آزادانہ رائے پر سخت نکیر پائی جاتی ہے جس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے۔

دورِ ثانی: تابعینؒ کا اجتہاد

تابعین کے بنیادی کام | تمدن کی وسعت، فتوحات کی کثرت اور علمی ترقی کی وجہ سے صحابہؓ کے مقابلے میں تابعین کو اجتہاد کی زیادہ ضرورت پیش آئی جس کی بنا پر انہوں نے اجتہاد کے دائرہ کو زیادہ وسیع کیا اور اس کے لئے انہوں نے درج ذیل تین بنیادی کام کئے:۔

(۱) حکومتی سطح پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث کو جمع کیا۔

(۲) صحابہؓ کے اقوال وفتاویٰ اور ان کے اجتہادات کی شیرازہ بندی کی۔

(۳) اجتہاد کے ذوق کو علمی رنگ دیا۔

احادیث کی تدوین | (۱) فقہی احکام کے سلسلے میں احادیث جمع کرنے کی اصلاً ضرورت اس وقت پیش آئی جب کہ صحابہؓ مختلف شہروں اور ملکوں میں پھیل گئے جب تک

وہ مدینہ میں رہے ان کے سینوں اور صحیفوں میں محفوظ احادیث سے بآسانی استفادہ کیا جاتا رہا اور چند وجوہ کی بناء پر ان کو جمع نہ کیا گیا۔ مثلاً

(ا) اہم اور مقدم کام قرآن کی تدوین کا تھا اگر قرآن ہی کی طرح احادیث کی طرف توجّہ دی جاتی تو دونوں کو یکساں اہمیت حاصل ہوجاتی اور ان کے درمیان فرق و امتیاز قائم رکھنا دشوار ہوجاتا۔

(ب) کاتب بھی اس زمانے میں کم تھے اور کام لمبا تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیثیں ۲۳ سالہ زندگی پر پھیلی ہوئی تھیں، حکومت کے پیشِ نظر دوسرے بہت سے اہم مشاغل تھے جن کی طرف توجہ مقدّم تھی۔

(ج) عرب کو اپنے حافظہ پر زیادہ اعتماد تھا۔ حدیث کی حفاظت کا طریقہ کتابت ہی نہ تھا بلکہ روایت اور عادل ثقہ سے روایت بھی تھا۔ صحابہؓ میں بکثرت روایت کرنے والے موجود تھے کوئی احتیاطاً کم روایت کرتا کوئی مصلحتہً زیادہ روایت کرتا تھا جس سے حدیثوں کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ تھا۔ پھر بعض صحابہؓ کے پاس ذاتی طور پر لکھے ہوئے صحیفے بھی موجود تھے۔ مثلاً صحیفۂ صادقہ (عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کا تیار کیا ہوا) صحیفۂ علیؓ، صحیفۂ عمرو بن حزامؓ، صحیفۂ وائل بن حجرؓ، صحیفہ عبداللہ بن عباسؓ، صحیفہ ابوہریرہؓ (جس کو ہمام بن منبّہ نے تیار کیا تھا) صحیفۂ عبداللہ بن مسعودؓ وغیرہ۔

تابعین میں حکومتی سطح پر احادیث جمع کرنے کی طرف سب سے پہلے حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے توجہ دی اور مدینہ و دیگر اطراف کے حاکم و کبار علماء کو اس سلسلے میں خطوط لکھے[1] اور نہایت محنت و جانفشانی کے ساتھ یہ کام پایۂ تکمیل کو پہنچا۔

---

[1] امام مالک، موطاً، ابونعیم تاریخ اصبہان، محمد خضری تاریخ التشریع الاسلامی۔

گولڈزیہر کا اعتراف اس کا اعتراف مشہور مستشرق "گولڈزیہر" نے بھی کیا ہے:۔

"حدیثوں کے جمع کرنے کے لئے محدثین نے دنیا کے ایک کنارے سے دوسرے کنارے، اندلس سے وسط ایشیا تک، شہر شہر اور گاؤں کا پیدل سفر کیا تاکہ دوسروں تک منتقل کرسکیں۔ اس زمانہ میں حدیث جمع کرنے کی اس سے زیادہ معتبر اور قابلِ اعتماد صورت نہ تھی۔ رحال (بہت سفر کرنے والے) اور جوّال (بہت سیر و سیاحت کرنے والے) کے قابل فخر القاب دراصل ان اونچے درجے کے لوگوں سے کبھی جدا نہیں ہوتے۔ راہِ علم کے مسافروں کے لئے طوّاف الاقالیم (ملکوں کا طواف کرنے والے) نہ کسی استعارہ پر مبنی ہے اور نہ ان میں کسی طرح کا مبالغہ ہے۔ ان لوگوں نے تمام ملکوں کا سفر محض سیر و سیاحت یا تجربہ حاصل کرنے کے لئے نہیں کیا تھا بلکہ ان کا مقصد صرف حدیث کے جاننے والوں سے ملنا اور ان سے حدیثیں حاصل کرنا تھا۔ حدیث کی طلب و جستجو میں ان کی مثال اس "چڑیا" کی تھی جو ہر درخت (اس کی ہر شاخ پر) اس کی پتیوں سے غذا حاصل کرنے اور لطف اندوز ہونے کے لئے بیٹھتی ہے۔"[1]

تدوین حدیث سے اجتہاد میں وسعت احادیث جمع ہونے کے بعد فقہی احکام کا کافی ذخیرہ سامنے آگیا جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال، افعال

---

[1] MUSLIM STUDIES BY IGNAZ GOLDZIHER, ENGLISH TRANSLATION, VOL II, PART VI.

اور اجتہادات سب کچھ تھے جس سے تابعین کو دائرہ اجتہاد وسیع کرنے میں سہولت ہوئی۔

اجتہادات کی شیرازہ بندی صحابہؓ کے اقوال فتاویٰ اور ان کے اجتہادات کی شیرازہ بندی کے لئے سب سے اہم کام ان کے زاویۂ نگاہ کا تعیّن تھا چنانچہ اس کیلئے تابعین نے صحابہ کو دو حصوں میں تقسیم کیا۔

۱۔ اہلِ مدینہ اور ۲۔ اہلِ کوفہ

اہلِ مدینہ اور اہلِ کوفہ کے زاویۂ نگاہ کا تعیّن اہل مدینہ بدرجۂ مجبوری اجتہاد سے کام لیتے تھے۔ ان کے پاس احادیث کا ذخیرہ جس قدر موجود تھا وہ مسائل حل کرنے کے لئے بڑی حد تک کافی تھا پھر ان کو اجتہاد کی ویسی ضرورت نہ پیش آتی جیسی اہل عراق کو پیش آتی تھی۔

اہلِ کوفہ اجتہاد کرنے میں زیادہ وسیع المشرب تھے۔ ان کو اہلِ مدینہ کے مقابلہ میں اجتہاد کی ضرورت بھی زیادہ پیش آئی اور ان کے پاس احادیث کا ذخیرہ بھی نسبتہً کم تھا جس کی بنا پر وہ درایت سے کام لینے پر مجبور ہوئے۔

اہلِ مدینہ کے مرجع حضرت عمرؓ بن خطاب، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت عائشہؓ وغیرہ اصحابؓ ہیں، اور تابعین میں نمائندے سعید بن مسیّبؒ، عروہ بن زبیرؒ، قاسم بن محمدؒ، ابوبکرؒ بن عبدالرحمٰن بن حارث بن ہشام، عبیداللہؒ بن عبداللہ بن مسعود، سلیمانؒ بن یسار، خارجہؒ بن زید بن ثابت وغیرہ ہیں لیکن ان میں زیادہ اہمیت سعید بن مسیّبؒ کو حاصل ہے۔

اہلِ کوفہ کے مرجع حضرت عمرؓ بن خطاب، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ وغیرہ ہیں اور تابعین میں نمائندے ابراہیم نخعیؒ علقمہ بن قیسؒ، اسودؒ بن یزیدؒ مسروقؒ بن اجدع، عبیدہؒ بن عمرو سلمانی، شریحؒ بن حارث، حارثؒ اعور وغیرہ

ہیں، ان میں زیادہ اہمیت ابراہیم نخعیؒ کو حاصل ہے۔

اہلِ مدینہ، فقہ میں زیادہ قابلِ اعتماد، مکہ و مدینہ کے لوگوں کو سمجھتے اور حضرت عمرؓ، زید بن ثابتؓ اور حضرت عائشہؓ وغیرہ کے اقوال و فتاویٰ کو مقدم رکھتے تھے جس مسئلہ میں ان حضرات کی متفقہ رائے ہوتی اس میں چون و چرا کی گنجائش نہ تھی اور جس میں اختلاف ہوتا قوی اور راجح رائے تلاش کرتے تھے اور اگر کسی مسئلے میں ان حضرت کی رائے نہ ظاہر ہوتی تو ان کے اقوال و فتاویٰ سے استخراج و استنباط کرتے اور وقتِ ضرورت اجتہاد بالمصلحت سے کام لیتے تھے قیاس و رائے کو حتی الامکان استعمال کرنے سے گریز کرتے تھے۔

اہلِ کوفہ، فقہ میں زیادہ قابلِ اعتماد عبداللہ بن مسعودؓ، علیؓ اور عمرؓ کو سمجھتے اور انہیں کے اقوال و فتاویٰ کو مقدم رکھتے تھے۔ اختلاف کی صورت میں قوی و راجح رائے تلاش کرتے تھے اور اگر ان حضرت کی رائے کسی مسئلہ میں نہ ظاہر ہوتی تو ان کے اقوال و فتاویٰ سے استخراج و استنباط کرتے تھے۔ اجتہاد کرنے میں یہ لوگ بڑے فراخ حوصلہ تھے اور قیاس و رائے سے زیادہ کام لیتے تھے۔

پہلے اہلِ مدینہ کی زیادہ شہرت تھی بعد میں اہلِ کوفہ کی ہوئی۔ ابتدا میں ان دونوں مسلکوں کا فرق زیادہ نمایاں نہ تھا لیکن بعد میں یہ دو مستقل مکتبۂ فکر قرار پائے۔ یہ دونوں طرزِ فکر صحابہؓ میں موجود تھے لیکن ان کے مجتمع ہونے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے براہِ راست اخذ و استفادہ کی وجہ سے ظاہر نہ ہوئے تھے۔ لیکن تابعینؒ کے زمانہ میں صحابہؓ کے منتشر ہونے اور ان کے مختلف احوال و مسائل سے سابقہ پڑنے کی وجہ سے زیادہ نمایاں ہوئے۔ یہ دونوں مکتبۂ فکر فقہ کی تاسیس میں بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ اسی بنا پر یہ دور فقہ کا تاسیسی دور کہا جاتا ہے جس میں عقل و نقل دونوں سے کام لینے کا ایک خوشگوار "آمیزہ" تیار ہو رہا تھا۔

ذوقِ اجتہاد کو علمی رنگ دینے کی کوشش

(۳) ذوقِ اجتہاد کو علمی رنگ دینے کے لئے تابعینؒ نے صحابہؓ کے فہم نصوص کے طریقوں میں غور کیا جن کا تعلق (۱) الفاظ (۲) معانی (۳) کی علتوں سے تھا۔

ظاہر ہے کہ الفاظ کی دلالت مقصود پر ہمیشہ یکساں اور ایک درجہ کی نہیں ہوتی جو الفاظ کسی کے لئے خاص ہیں وہ دوسرے کو نہیں شامل ہوتے اور جو عام ہیں وہ سب کو شامل ہوتے ہیں۔ عام سے کسی کو خاص کرنے کے لئے قرینہ اور دلیل کی ضرورت ہوتی ہے مثلاً زید کی دلالت متعیّن شخص پر جیسی ہوگی، رجل (مرد) کی دلالت اس پر ایسی نہ ہوگی- احلّ اللہ البیع (اللہ نے بیع کو حلال کیا) عام حکم ہے لیکن سود کو وحرم الربٰوا (اللہ نے سود کو حرام کیا) کے ذریعہ بیع کے حکم سے خارج کیا گیا۔ کبھی الفاظ کے کئی معنٰی ہوتے ہیں جن کی حقیقتیں مختلف ہوتی ہیں اور ایک ساتھ وہ نہیں مراد لئے جاسکتے ہیں۔ ایسی صورت میں مختلف معنوں میں غور و فکر کرکے سیاق و سباق کی مناسبت سے کسی ایک معنٰی کو ترجیح دینے کی ضرورت ہوتی ہے جیسے لفظ "عین" کئی مختلف معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ کبھی الفاظ سے حکم کسی خارجی سبب کی بنا پر ہر مناسب جزئیہ کے لئے نہیں ظاہر ہوتا اس میں غور و فکر کے بعد وہ سبب دریافت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ پھر مناسبت کی وجہ سے ان میں حکم جاری کیا جاتا ہے مثلاً والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما اس میں چور کے ہاتھ کاٹنے کا حکم ظاہر ہے لیکن گرہ کٹ (طرّار) اور کفن چور (نبّاش) کے لئے یہ حکم ظاہر نہیں ہے لیکن نوعیت کی تبدیلی کے باوجود دونوں میں مناسبت ہے اسی لئے حکم بھی یکساں ہوگا۔

"معانی" سے کچھ چیزیں قصداً مراد ہوتی ہیں اور ظاہری کلام ہی سے سمجھ میں آجاتی ہیں اور کچھ اشارۃً مراد ہوتی ہیں اور عمومی مفہوم میں شامل ہوتی ہیں۔ جیسے وعلی

المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف" اس آیت میں باپ پر دودھ پلانے والی کے اخراجات کا ثبوت قصداً ہے اور باپ کی طرف نسب کی نسبت کا ثبوت اشارۃً ہے۔

اسی طرح وہ علتیں جو حکم کو ثابت کرتی ہیں وہ بھی یکساں اور ایک درجہ کی نہیں ہوتی ہیں مثلاً کوئی منقول ہوتی کوئی مستنبط ہوتی کسی کے استنباط پر اتفاق ہوتا اور کسی پر اختلاف ہوتا ہے۔

فہم نصوص کے طریقوں سے متعلق یہ چند اشارات ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ تابعینؒ نے ذوقِ اجتہاد کو علمی رنگ دینے کے لئے کس قسم کی کوششیں کی تھیں۔

علمی رنگ کے بعد بھی اجتہاد کی تین شکلیں

علمی رنگ دینے کے بعد بھی اجتہاد کی وہی تین شکلیں رہیں جو صحابہؓ کے زمانہ میں تھیں (۱) اجتہاد توضیحی (۲) اجتہاد استنباطی اور (۳) اجتہاد استصلاحی (ہر ایک کی تفصیل پہلے گذر چکی)۔

لیکن علمی رنگ دینے کے بعد ان تینوں میں کافی وسعت ہوگئی تھی جس سے ہر ایک کی کئی کئی شاخیں پیدا ہوئیں۔

تبدیلیٔ احکام کے مسئلہ پر غور وخوض

پھر تابعینؒ نے اجتہاد کو وسیع کرنے کے لئے احوال وظروف کی تبدیلی سے احکام میں تبدیلی کے مسئلہ پر خاص طور سے غور کیا جس کا ثبوت صحابہؓ کے اجتہادات میں موجود تھا۔ اس تبدیلی سے کسی حکم کو باطل کرنا نہیں مقصود ہوتا بلکہ اس کے نفاذ کا موقع ومحل متعین کرنا مقصود ہوتا ہے۔ پھر اس کا تعلق تمام احکام سے نہیں بلکہ صرف ان احکام سے ہے جو زمانی مصلحت کے تابع ہوتے اور اس وقت تک ہوتے رہتے ہیں جب تک وہ مصلحت باقی رہتی ہے اگر کچھ دنوں کے بعد اس مصلحت کا لحاظ ضروری ہوجائے تو وہ احکام حسبِ سابق بحال ہوجاتے ہیں، اس کی واضح مثالیں حضرت عمرؓ کی اولیات اور ان کے اجتہادات میں موجود ہیں۔

اجماع سے متعلق مختلف رجحان | اجتہاد کے دائرہ کو وسیع کرنے میں اجماع سے متعلق مختلف رجحان بھی مددگار ثابت ہوئے۔

۱۔ اجماع واقعی ــــ وہ جس پر اہلِ مدینہ کا اتفاق ہو۔

۲۔ اجماع ذاتی ــــ وہ جس پر سب اہلِ علم کا اتفاق ہو۔

۳۔ اجماع نقلی ــــ کسی حکم شرعی کے نقلی ہونے پر اتفاق ہو۔

۴۔ اجماع اجتہادی ۔ کسی حکمِ اجتہادی پر اتفاق ہو۔

۵۔ اجماع قولی ــــ وہ جس پر سب اہلِ علم کا اقرار یا فعل ہو۔

۶۔ اجماع سکوتی ــــ وہ جس پر بعض کا اقرار یا فعل اور بعض کا سکوت ہو۔

نفس اجماع پر اتفاق کے باوجود اس کی شکلوں کے حجّت ہونے پر اختلاف ہوا۔ جس نے جس شکل کو حجّت نہیں تسلیم کیا اس سے متعلق مسائل میں اجتہاد سے کام لیا اور اجتہاد کا دائرہ وسیع ہوا۔

غرض اس طرح مختلف طریقوں سے تابعین نے اجتہاد کو علمی رنگ دیا اور اصولِ فقہ کی بنیاد پڑی۔

اجتہاد کے لئے تین قسم کے مسائل | علمی رنگ دینے کے بعد اجتہاد کے لئے تین قسم کے مسائل متعین ہوئے :

(۱) وہ نئے مسائل جو تمدّن کی وسعت، فتوحات کی کثرت اور علمی ترقی کی وجہ سے پیدا ہوتے۔

(۲) وہ مسائل جن پر پہلے اجتہاد ہو چکا ہے اور اب حالات وظروف کی تبدیلی سے ان کا مقصد فوت ہو رہا یا ان پر عمل درآمد سے لوگوں کو غیر معمولی مشقّت پیش آرہی ہے۔

(۳) وہ مسائل جن کا ذکر نص میں موجود ہے لیکن زمانی مصلحت کی وجہ سے صحابہ ار[illegible]

نے ان کے نفاذ کا موقع و محل متعین کیا تھا ان میں بعض پر نظر ثانی کی ضرورت نہ پیش آئی۔ جیسے تالیفِ قلب کے لئے زکوٰۃ دینے کی ممانعت اور بعض پر نظر ثانی کی ضرورت پیش آئی جیسے کتابیہ سے نکاح کی اجازت۔ حضرت عمرؓ کی ممانعت جس وقتی مصلحت کی وجہ سے تھی وہ اب ہر جگہ نہ باقی رہی تھی۔ وغیرہ۔

دورِ ثالث : ائمۂ مجتہدین کا اجتہاد

اسلامی معاشرہ کی کشمکش اور مجتہدین کی کارگزاری

اس دور میں ایرانی، رومی، کلدانی، حبشی، قبطی، ترکستانی اور سندھی قومیں اسلام کے حلقہ بگوش یا زیرِ اقتدار تھیں جن کا اپنا مخصوص معاشرہ اور تمدن تھا۔ ان کے عادات و معاملات مختلف تھے۔ معاشی و سیاسی نظام میں تفاوت تھا۔ کہیں ایرانی تہذیب و قانون کو دخل تھا تو کہیں رومی تمدن و قانون کا اثر تھا۔ ان لوگوں کے اختلاط سے اسلامی معاشرہ میں ایک عجیب کشمکش پیدا ہوئی اور ان کے ساتھ معاملات نے بہت سے نئے مسائل پیدا کئے نیز حالات کی تبدیلی سے بعض قدیم مسائل کے موقع و محل متعین کرنے کی ضرورت پیش آئی۔ ائمۂ مجتہدین کو اللہ کروٹ کروٹ چین نصیب کرے کہ انہوں نے نہ صرف وقتی اور زمانی حالات کا مقابلہ کیا بلکہ اجتہاد کے ایسے زرّیں اصول وضع کئے کہ ان کے ذریعہ ہر دور و زمانہ میں نمو پذیر زندگی اور ترقی پذیر معاشرہ کی رہنمائی آسان ہوگئی۔

اجتہاد کے زرّیں اصول وضع کرنے کے بعد بھی اس کی مذکورہ تینوں شکلیں برقرار رہیں لیکن ان شکلوں کو جس قدر وسعت دی گئی اس کی کسی قدر تفصیل درج ذیل ہے۔

(۱) اجتہادِ توضیحی

اجتہادِ توضیحی سے متعلق قواعد و قوانین کی تقسیم

(۱) اجتہادِ توضیحی (جس میں الفاظ و

معانی اور موقع و محل تینوں پر نظر ڈالنے کی ضرورت ہوتی ہے) کو وسعت دینے کے زریں اصول (قواعد و قوانین) کو مختصراً اس طرح تقسیم کیا جا سکتا ہے :۔

(۱) وہ جن کا تعلق حکم پر نص (قرآن و حدیث) کی دلالت سے ہے۔

(۲) وہ جن کا تعلق حکم کے نص کی شمولیت سے ہے۔

(۳) وہ جن کا تعلق حکم کے لئے نص کی معرفت سے ہے۔

ان سب کا تعلق الفاظ و معانی کی وضاحت اور موقع و محل کی تعیین سے ہے جن کے ذریعہ اجتہاد توضیحی میں حکم کا ثبوت ہوتا ہے جیسا کہ ہر ایک کی تعریف سے ظاہر ہے۔

(۱) حکم پر دلالت نص کی ابتداءً دو قسمیں ہیں :۔

(أ) نص کے الفاظ کی دلالت اور

(ب) نص کے مفہوم کی دلالت۔

نص کے الفاظ کی دلالت | (أ) پھر اول (نص کے الفاظ کی دلالت) کی تین قسمیں ہیں :

(۱) عبارت النص۔

(۲) اشارۃ النص۔

(۳) اقتضاء النص۔

عبارت النص | عبارت النص سے ثابت وہ حکم ہے جو ظاہری کلام سے سمجھ میں آئے اور اصلاً یا ضمناً کلام اسی کے لئے لایا گیا ہو یعنی کلام سے وہی مقصود ہو[1]

وان خفتم الّا تقسطوا فی الیتامٰی	اگر تم ڈرو کہ یتیم لڑکیوں کے ساتھ انصاف نہ کر سکو گے
فانکحوا ما طاب لکم من النساءِ	تو اور عورتوں سے نکاح کر لو جو تمہیں پسند آئیں دو دو
مثنٰی وثلٰث وربٰع فان خفتم الّا	دو، تین تین، چار چار، پھر اگر ڈرو کہ تم ان میں انصاف
تعدلوا فواحدۃً [2]	نہ کر سکو گے تو ایک ہی سے نکاح کرو۔

---

[1] ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سہل السرخسی۔ اصول السرخسی ج ۱ باب بیان الاحکام الثابتۃ بظاہر النص دون القیاس والرأی [2] النساء ع ۱

اس آیت سے عبارۃ النص کے ذریعہ (۱) اصلاً تعدّد ازدواج کی اجازت (۲) عدل کی توقع نہ ہونے کی صورت میں صرف ایک عورت پر اکتفا کا وجوب اور (۳) ضمناً شادی کی اباحت کا ثبوت ہوتا ہے۔

وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰوا[1] — اللہ نے خرید و فروخت کو حلال کیا اور سود کو حرام کیا۔

اس سے عبارۃ النص کے ذریعہ بیع کی حلّت اور سود کی حرمت نیز بیع اور سود میں مماثلت (ایک جیسے) نہ ہونے کا ثبوت ہوتا ہے۔

اشارۃ النص (۲) اشارۃ النص سے ثابت وہ حکم ہے جو ظاہری کلام سے سمجھ میں نہ آئے اور کلام اس کے لئے لایا بھی نہ گیا ہو (وہ مقصود نہ ہو) لیکن کلام میں اشارہ اس کی طرف موجود ہو جو توجہ کرنے سے سمجھ میں آجائے۔[2] جیسے اوپر نکاح والی آیت میں اشارۃ النص کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے کہ بیوی کے ساتھ عدل و انصاف بہر حال واجب ہے خواہ ایک ہوں یا زیادہ ہوں۔

وَعَلَی الْمَوْلُوْدِ لَہٗ رِزْقُھُنَّ وَکِسْوَتُھُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ۔[3] — اور باپ پر دودھ پلانے والی عورتوں کا کھانا و کپڑا ہے دستور کے مطابق۔

اس سے اشارۃ النص کے ذریعہ نسب کی نسبت کا ثبوت باپ کی طرف ہوتا ہے کیونکہ مولود (بیٹا) کی نسبت " وعلی المولود لہ " میں باپ کی طرف حرف لام کے ذریعہ کی گئی ہے جو اختصاص کے لئے آتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ نسب کی نسبت تنہا باپ کے لئے مخصوص ہے ماں اس میں شریک نہیں اگر لام کو استحقاق و ملکیت کے معنیٰ میں لیا جائے تو پھر باپ کی خصوصیت اس نسبت میں باقی نہ رہے گی کیوں کہ

---

[1] البقرہ ع ۳۸ [2] اصول السرخسی حوالہ بالا [3] البقرہ ع ۳۰

استحقاق وملکیت میں ماں اور باپ دونوں شریک ہیں۔ جس طرح عبارۃ النص کے ذریعہ دودھ پلانے والیوں کے اخراجات کا ثبوت تنہا باپ کے ذمہ ہے ماں اس میں شریک نہیں ہے۔ اسی طرح اشارۃ النص کے ذریعہ نسب کی نسبت کا ثبوت تنہا باپ کی طرف ہے ماں اس میں شریک نہیں ہے۔

اقتضاء النص (۳) اقتضاء النص سے ثابت وہ حکم ہے جو موجودہ کلام سے نہیں بلکہ اس میں کوئی مناسب دناگزیر محذوف (اضافہ) تسلیم کیا جائے اور اس سے وہ حکم سمجھ میں آئے۔[۱]

یہ محذوف کلام سے خارج نہیں ہوتا بلکہ اس کو شامل اور مفہوم کی وضاحت میں اس کا محتاج ہوتا ہے عموماً اس کی تین قسمیں ہیں۔

(ا) محذوف پر کلام کی سچائی موقوف ہو جیسے۔

رفع عن امتی الخطأ والنسیان[۲] میری امت سے خطا ونسیان اٹھا دیا گیا ہے۔

ظاہر ہے کہ خطا ونسیان واقع ہوتا رہتا ہے اس کے اٹھا دینے کے کوئی معنی نہیں ہیں لامحالہ کوئی لفظ ایسا محذوف ہوگا کہ جس کی طرف اٹھا دینے کا حکم منسوب کیا جا سکے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلام خلاف واقعہ نہ قرار پائے وہ محذوف موقع کی مناسبت سے لفظ اثم (گناہ) یا اس کے مشابہ کوئی لفظ یعنی خطا ونسیان کا گناہ میری امت سے اٹھا دیا گیا ہے اس محذوف کی تائید دوسری اور کئی روایتوں سے بھی ہوتی ہے۔[۳]

(ب) محذوف پر عقلاً کلام کی صحت موقوف ہو۔

---

[۱] اصول السرخسی حوالہ بالا   [۲] طبرانی، کبیر۔ عن ثوبان

[۳] ملاحظہ ہو ابن ماجہ عن ابی ذر۔ حاکم عن ابن عباس و مشکوٰۃ باب ثواب ہذہ الامۃ

واسأل القرية۔ [1] آپ بستی والوں سے سوال کیجئے۔

یہاں لفظ "اہل" محذوف ہے اور اس کی طرف کلمہ سوال کی نسبت ہے کیونکہ اہل بستی ہی سے سوال ہو سکتا ہے بستی سے سوال کرنے کے عقلاً کوئی معنیٰ نہیں ہیں۔

(ج) محذوف پر شرعاً کلام کی صحت موقوف ہو۔

فمن عفی له من اخیه شیٔ فاتّباع بالمعروف واداءٌ الیه باحسان۔ [2] جس کو اس کے بھائی (فریق مقابل) کی طرف سے کچھ معافی مل جائے تو معقول طریقہ سے مطالبہ کرنا اور خوبی کے ساتھ ادا کر دینا چاہیے۔

قصاص (جان کا بدلہ جان) سے معافی کی صورت میں مطالبہ اور ادائیگی کا حکم اسی صورت میں صحیح ہو سکتا ہے جب کہ اس جگہ مال مطلوب محذوف مانا جائے ورنہ مطالبہ اور ادائیگی کے کوئی معنیٰ نہیں رہتے ہیں۔

اقتضاء النص سے متعلق چند ضابطے موقع ومحل کی مناسبت سے اگر یہ محذوف متعین ہے تو چاہے وہ عام ہو یا خاص اس سے حکم متعلق کر دیا جائے گا۔ جیسے

حرمت علیکم المیتة [3] تمہارے اوپر مردار حرام کیا گیا ہے۔

یہاں لفظ "اکل" محذوف ہے یعنی "اکل المیتة" مردار کا کھانا حرام کیا گیا ہے۔

حرمت علیکم امهاتکم [4] تمہارے اوپر تمہاری مائیں حرام کی گئی ہیں۔

یہاں لفظ نکاح محذوف ہے یعنی "نکاح امهاتکم" تمہارے اوپر تمہاری ماؤں سے نکاح حرام کیا گیا ہے۔ اور اگر محذوف متعین نہیں ہے بلکہ کئی کا احتمال

---

[1] یوسف ع ۱۰ [2] البقرہ ع ۲۲ [3] المائدہ ع ۱ [4] النساء ع ۴

ہو سکتا ہے ان میں کسی بھی ایک کے ساتھ حکم متعلق کیا جا سکتا ہے تو ایسی صورت میں کسی ایک کو محذوف مانا جائے جو سب کو شامل ہو؟ مجتہدین کی ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ عام لفظ محذوف مان کر اس سے حکم متعلق کیا جائے اور دوسری جماعت کہتی ہے کسی ایک متعین کو محذوف مان کر اس سے حکم متعلق کیا جائے۔

اس اختلاف کا اثر بہت سے مسائل میں ظاہر ہوتا ہے مثلاً کوئی شخص بھول کر خطاء یا جہالت سے کوئی بات کرلے تو شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک نماز باطل نہیں ہوگی۔ ان لوگوں نے مذکورہ حدیث "رفع عن امتی الخطأ والنسیان" میں عام لفظ "حکم" کو محذوف مانا ہے یعنی "حکم الخطأ والنسیان" اور لفظ "حکم" عام ہے جو دنیوی (نماز نہ باطل ہونا) اور اخروی (مواخذہ نہ ہونا) دونوں کو شامل ہے۔ احناف کے نزدیک مذکورہ صورت میں نماز باطل ہو جائے گی ان کے نزدیک سہو اور عمد میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ حضرات مذکورہ حدیث میں لفظ "اثم" (گناہ) محذوف مانتے ہیں جس سے آخرت میں مواخذہ ہونا مراد ہے۔ دنیوی مواخذہ (نماز باطل ہو جانا) سے اس کا کوئی تعلق نہیں یہ دوسری حدیث سے ثابت ہوتا ہے۔

مجتہدین کی ہر دو جماعت کے پاس اپنی اپنی دلیلیں اور تائیدی حدیثیں ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے۔

ثبوت حکم میں عبارۃ النص کو تقدم حاصل ہوگا

ثبوت حکم کے لحاظ سے دلالتِ نص کی تینوں قسمیں (عبارۃ النص، اشارۃ النص اور اقتضاء النص) ایک درجہ اور مرتبہ میں نہیں ہیں بلکہ عبارۃ النص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ زیادہ قوی ہے پھر بالترتیب اشارۃ النص اور اقتضاء النص کا درجہ ہے۔

درجوں اور مرتبوں کا یہ فرق عام حالت میں ظاہر نہیں ہوتا بلکہ تعارض و ٹکراؤ کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے یعنی اگر کسی آیت سے عبارۃ النص کے ذریعہ اس کے خلاف ثابت

ہو تو عبارۃ النص سے ثابت شدہ حکم پر عمل ہوگا اشارۃ النص یا اقتضاء النص سے ثابت شدہ حکم پر عمل نہ ہوگا۔

اشارۃ النص پر تقدم کی مثال | مثلاً اس آیت سے عبارۃ النص کے ذریعہ وجوب قصاص کا حکم ثابت ہوتا ہے۔

یا ایہا الذین آمنوا کتب علیکم	اے ایمان والو مقتولین کے بارے میں تمہارے
القصاص فی القتلٰی[1]	اوپر قصاص (جان کے بدلے جان) فرض کیا گیا ہے۔

لیکن اس دوسری آیت سے اشارۃ النص کے ذریعہ وجوب قصاص کا حکم نہیں ثابت ہوتا۔

ومن یقتل مؤمناً متعمداً فجزاءہ	جو شخص کسی مسلمان کو قصداً قتل کرے تو اس
جہنم خالداً فیہا وغضب	کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا
اللہ علیہ ولعنہ واعد لہ	اور اللہ اس پر غضبناک ہوگا اور اس پر لعنت
عذاباً عظیماً[2]	کرے گا اور اس کے لئے عذاب عظیم تیار رکھے گا۔

آیت میں بیان سزا کے موقع پر جو تمام سزا مذکور ہے وہ صرف اخروی ہے، دنیوی کچھ نہیں، دنیوی سزا نہ ہونا اشارۃ النص سے ثابت ہے جب کہ اوپر کی پہلی آیت میں عبارۃ النص کے ذریعہ دنیوی سزا (قصاص) ثابت ہے، ایسی صورت میں "عبارت" پر عمل ہوگا "اشارہ" پر نہ ہوگا یعنی قصاص واجب ہوگا۔

وعلی المولود لہ رزقہن	اور باپ پر دستور کے مطابق دودھ پلانے
وکسوتہن بالمعروف[3]	والیوں کا کھانا کپڑا ہے۔

---

[1] البقرہ ع ۲۲ [2] النساء ع ۱۳ [3] البقرہ ع ۳۰

باپ پر چونکہ دودھ پلانے والیوں کے اخراجات کی ذمہ داری ہے اس بناء پر اشارۃ النص کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے کہ اولاد پر ماں باپ کی ذمہ داری میں باپ کو ماں پر ترجیح حاصل ہوگی یعنی اگر اولاد کے پاس ماں اور باپ دونوں میں سے صرف ایک کے اخراجات کی مقدرت ہو تو باپ کو ترجیح دی جائے گی ماں کو نہیں لیکن درج ذیل حدیث سے عبارۃ النص کے ذریعہ ایسی صورت میں باپ پر ماں کو ترجیح دینے کا ثبوت ہے اس بنا پر ماں ہی کو ترجیح ہوگی باپ کو نہ ہوگی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا :

من احق الناس بحسن صحابتی یارسول اللہ فقال علیہ السلام امك قال ثم من قال امك قال ثم من قال امك قال ثم من قال ابوك۔[1]	یارسول اللہ میرے حسنِ سلوک کا کون زیادہ مستحق ہے، آپ نے فرمایا تیری ماں، کہا پھر کون، فرمایا تیری ماں، کہا پھر کون، فرمایا تیری ماں، کہا پھر کون فرمایا تیرا باپ۔

یہ بحث آگے آئے گی کہ کس قسم کی حدیث سے قرآن کے عموم میں تخصیص پیدا کی جاسکتی ہے۔

اقتضاء النص پر تقدم کی مثال اسی طرح مذکورہ حدیث "رفع عن امتی الخطأ والنسیان" سے اقتضاء النص کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے کہ قتل خطا میں سزا نہ ہونی چاہیئے کیونکہ خطاء اور نسیان اس امت سے اٹھا دیا گیا ہے لیکن درج ذیل آیت میں عبارۃ النص کے ذریعہ سزا کا ثبوت موجود ہے۔

ومن قتل مؤمناً خطأً فتحریر رقبۃ مومنۃ ودیۃ مسلمۃ	جو شخص کسی مسلمان کو غلطی سے قتل کر دے تو ایک غلام آزاد کرنا ہے اور پوری دیت

[1] بخاری و مسلم باب البر والصلۃ۔

الیٰ اھلہ [1] (خون کی قیمت) اس کے گھر والوں کو دینا ہے۔

نیز مذکورہ حدیث " رُفع " الخ سے اقتضاء النص کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے کہ بھول جانے والے پر نماز کی قضا نہ ہونی چاہیے لیکن درج ذیل حدیث سے عبارۃ النص کے ذریعہ قضا کا وجوب ثابت ہے۔

فاذا نسی احدکم صلوٰۃ اونام عنہا فلیصلہا اذا ذکرھا [2] جب کوئی شخص نماز بھول جائے یا سو جائے تو جب یاد آئے تو اس کو پڑھ لے۔

نص کے مفہوم کی دلالت | (ب) ثانی (نص کے مفہوم کی دلالت) کی دو قسمیں ہیں:۔

(۱) مفہوم موافق اور

(۲) مفہوم مخالف

مفہوم موافق | (۱) مفہوم موافق سے ثابت وہ حکم ہے جو نص کے لفظ سے نہیں بلکہ اس کے لغوی مفہوم سے حاصل کیا جائے یعنی لفظ سے جو حکم ثابت ہوتا ہے اس کی دلالت ایک اور حکم پر ہوتی ہے جو لفظ سے ثابت شدہ حکم کے مفہوم میں موافق ہوتا اور جس کی طرف رہبری لغت کی مدد سے ہو جاتی ہے۔ مثلاً قرآن حکیم میں ہے:۔

فلا تقل لھما اُفٍ [3] ماں باپ کو اف تک نہ کہو۔

اس میں کم سے کم ایذاء پہنچانے والی بات (اونہہ) سے منع کیا گیا ہے تو اس سے زیادہ ایذاء پہنچانے والی جتنی باتیں اور چیزیں ہوں گی ان سب کی بدرجۂ اولیٰ ممانعت ہوگی یہ لغوی مفہوم "ایذاء پہنچانا" ہے جو مفہوم موافق کے درجہ میں ہر چھوٹی بڑی بات اور چیز کو شامل ہے۔

ان الذین یأکلون اموال الیتمٰی جو لوگ یتیموں کا ناحق مال کھاتے ہیں وہ

---

[1] النساء ع ۱۳ [2] مسلم و مشکوٰۃ باب تعجیل الصلوٰۃ [3] بنی اسرائیل ع ۳

ظلمًا انما یأکلون فی بطونھم نارا [1] — اپنے پیٹ میں آگ بھرتے ہیں۔

اس میں ناحق یتیم کا مال کھانے کی ممانعت ہے جس سے مفہوم موافق کے ذریعہ مال کو تلف کرنے اور اس کی حفاظت میں کوتاہی کی تمام شکلوں کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔

مفہوم موافق کا نام دلالۃ النص | مفہوم موافق کو دلالۃ النص اور قیاس جلی بھی کہا جاتا ہے۔ دلالۃ النص اس بنا پر کہ اگرچہ نص کے الفاظ سے یہ نہیں حاصل کیا جاتا لیکن حکم کے لغوی مفہوم سے لامحالہ سمجھ میں آتا ہے [2]۔ قیاس جلی اس بنا پر کہ نسبتاً اس میں علت ہی سے کام لیا جاتا ہے اور اشتراکِ علت ہی کی بنا پر دوسرے حکم پر اس کی دلالت ہوتی ہے لیکن یہ علت اس قدر ظاہر اور کھلی ہوتی ہے کہ استنباط کی ضرورت نہیں پیش آتی۔

دلالۃ النص (مفہوم موافق) کی اسی حیثیت کی بنا پر شوافع اس کو عبارت النص کا قائم مقام قرار دیتے اور اشارۃ النص پر اس کو ترجیح دیتے ہیں چنانچہ قرآنِ حکیم کی درج ذیل آیت سے قتل خطأ میں کفارہ کا وجوب ثابت ہوتا ہے:۔

ومن قتل مؤمنًا خطأً فتحریر رقبۃ مؤمنۃ [3] — جو شخص کسی مسلمان کو غلطی سے قتل کردے تو ایک غلام آزاد کرنا ہے۔

قتل خطأ میں جب کفارہ واجب ہے تو دلالۃ النص کے ذریعہ قتل عمد میں بدرجۂ اولیٰ واجب ہوگا لیکن احناف دلالۃ النص پر اشارۃ النص کو ترجیح دیتے ہیں، چنانچہ ان کے نزدیک قتل عمد میں کفارہ نہیں ہے کیونکہ قتل عمد والی آیت ومن یقتل مومنًا متعمدًا الخ میں اشارہ النص کے ذریعہ صرف اخروی سزا کا ثبوت ہوتا ہے اور اسی کو دلالت کے مقابلہ میں ترجیح حاصل ہوگی لیکن عبارۃ النص کو اس اشارۃ النص

[1] النساء ع ۱ [2] اصول السرخسی حوالہ بالا [3] النساء ع ۱۳

پر ترجیح ہوگی جیساکہ اوپر دنیوی سزا کے بارے میں گذر چکا اگر دلالۃ النص عبارۃ النص کے قائم مقام ہوتی تو "عبارت" کی طرح "دلالت" کو بھی ترجیح دی جاتی۔

مفہوم مخالف | (۲) مفہومِ مخالف سے ثابت وہ حکم ہے جو ثابت شدہ حکم کے مخالف مفہوم سے حاصل کیا جائے۔ اس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ ثابت شدہ حکم کسی قید کے ساتھ مقید ہوتا ہے جس جگہ وہ قید نہیں پائی جاتی وہاں اصل حکم کے خلاف حکم ثابت کیا جاتا ہے اور یہ حکم مفہوم مخالف سے ثابت شدہ حکم سمجھا جاتا ہے لیکن اس قید کے لئے دو بڑی شرطیں ہیں جن کے بغیر مفہوم مخالف کا اعتبار نہ ہوگا۔

(ا) کلام جس قید کے ساتھ مقید کیا گیا ہے ثبوتِ حکم کے علاوہ اس کا اور کوئی فائدہ نہ ہو مثلاً رغبت دلانا، احسان جتانا، نفرت دلانا اور ڈرانا وغیرہ جیسا کہ اس آیت میں ہے۔

یاایھا الذین اٰمنوا لاتأکلوا الرّبٰوا اضعافًا مضٰعفۃ [۱]	اے ایمان والو سود دوگنے پر دوگنا نہ کھاؤ۔

یہاں "اضعافًا مضٰعفۃ" (کئی کئی حصہ بڑھاکر) کی قید سود سے نفرت دلانے کے لئے ہے۔ اصل مال پر جس قدر بھی زیادتی ہوگی وہ سود ہی سمجھی جائے گی جیسا کہ اس آیت سے ثابت ہے۔

وان تبتم فلکم رؤس اموالکم لاتظلمون ولاتظلمون [۲]	اگر تم توبہ کرلو تو تمہارے لئے اصل مال ہے نہ تم کسی پر ظلم کرو اور نہ تم پر کوئی ظلم کرے۔

(ب) کوئی قوی دلیل مفہوم مخالف کی مخالفت پر نہ قائم ہو مثلاً۔

الحر بالحر والعبد بالعبد والانثٰی بالانثٰی [۳]	قصاص میں آزاد آزاد کے بدلہ غلام غلام کے بدلہ اور عورت عورت کے بدلہ ہے۔

---

[۱] آل عمران ع ۱۴ [۲] البقرہ ع ۳۸ [۳] البقرہ ع ۲۲

اس سے مفہوم مخالف کے ذریعہ ثابت ہوتا ہے کہ عورت کے بدلے مرد نہ قتل کیا جائے لیکن دوسری دلیل (آیت) موجود ہے کہ مرد عورت کے بدلے قتل کیا جائے وہ یہ ہے :-

ان النفس بالنفس [1]
بے شک نفس (خواہ مرد ہو یا عورت) نفس کے بدلہ ہے۔

مفہوم مخالف سے استدلال میں ائمہ کا اختلاف

احناف نصوص شرعیہ (قرآن و حدیث) میں مفہوم مخالف سے استدلال کے قائل نہیں ہیں لیکن دیگر ائمہ، شوافع مالکیہ اور حنابلہ مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں۔ اس اختلاف کا اثر بہت سے مسائل میں ظاہر ہوتا ہے۔ مثلاً قرآنِ حکیم کی آیت ہے:-

وان کن اولات حمل فانفقوا علیہن حتّٰی یضعن حملہن [2]
اگر وہ حاملہ ہوں تو ان پر خرچ کرو یہاں تک کہ وضع حمل ہو جائے۔

اس آیت میں وہ عورت جس کو طلاقِ بائنہ دی گئی اور حاملہ ہے اس کے نفقہ کا ذکر ہے۔ نفقہ کے وجوب کے لئے حاملہ ہونے کی شرط ہے۔ اگر غیر حاملہ عورت کو طلاق بائنہ دی جائے تو مفہوم مخالف سے ثابت شدہ حکم یہ ہے کہ اس کا نفقہ طلاق دینے والے کے ذمّہ نہ ہوگا۔ احناف کے علاوہ دوسرے اماموں کا یہی مسلک ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ چونکہ مفہوم مخالف سے استدلال نہیں کرتے ہیں اس لئے ان کے نزدیک شوہر پر حسبِ سابق نفقہ واجب ہے۔

اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

الثیّب احق بنفسہا من ولیّہا [3]
ثیبہ (شادی شدہ لڑکی) اپنے ولی کے مقابلہ میں اپنے نفس کی زیادہ حق دار ہے۔

---

[1] المائدہ ع ۷ [2] الطلاق ع ۱ [3] مسلم و مشکوٰۃ کتاب النکاح باب الولی فی النکاح واستیذان المرأۃ۔

مفہوم مخالف سے ثابت ہے کہ باکرہ (کنواری لڑکی) کے نکاح میں ولی زیادہ حق دار ہے اس لئے اس کی رضامندی کے بغیر ولی کو نکاح کر دینے کا حق حاصل ہے۔ امام ابوحنیفہؒ چونکہ مفہوم مخالف سے استدلال نہیں کرتے اس لئے وہ کنواری لڑکی کے نکاح میں بھی اس کی رضامندی کے بغیر ولی کا حق نہیں تسلیم کرتے ہیں۔

ائمہ کا یہ اختلاف نصوصِ شرعیہ (قرآن وحدیث) میں ہے غیر نصوص شرعیہ (لوگوں کی بات چیت ان کے عرف وعادات اور معاملات وغیرہ) میں متاخرین احناف بھی مفہوم مخالف سے استدلال کرتے ہیں[1]

مفہومِ مخالف سے استدلال کا معاملہ نازک ہے اس کے قواعد وقوانین کی مزید تفصیل اصول فقہ کی کتابوں میں دیکھنی چاہیئے۔

(۲) وہ قواعد وقوانین جن کا تعلق حکم کے نص کی شمولیت سے ہے:۔

شمولیت نص کی ابتدائی قسمیں | شمولیت نص کی ابتداءً دو قسمیں ہیں:۔

(۱) شمولیتِ ذات اور

(۲) شمولیتِ اوصاف۔

شمولیت ذات کی دو قسمیں | شمولیتِ ذات سے وہ حکم مراد ہے جس پر لفظ کی دلالت اپنی ذات کے لحاظ سے ہو اس کی دو قسمیں ہیں:۔

(ا) خاص اور

(ب) عام

خاص کی تعریف | خاص کی اصطلاحی تعریف یہ ہے:

كل لفظ وضع لمعنى واحد — ہر وہ لفظ جو تنہا ایک معنی کے لئے وضع

---

[1] ابنِ ہمام۔ التقریر والتحبیر شرح تحریر۔ مفہوم المخالفۃ

علی الانفراد [1]　　　　　کیا گیا ہو۔

خاص میں یہ خصوصیت جنس، نوع اور شخصیت ہر اعتبار سے قابلِ لحاظ ہوتی ہے جیسے انسان۔ رجل (مرد) اور زید۔

عام کی تعریف | عام کی اصطلاحی تعریف یہ ہے:-

کل لفظ ینتظم جمعًا۔ [2]　　　　　ہر وہ لفظ جو افراد کو شامل ہو۔

"عام" کبھی لفظًا اور معنًی دونوں کے اعتبار سے ہوتا ہے جیسے رجال رجل کی جمع ہے اور کبھی صرف معنی کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ لفظًا جمع نہیں ہوتا جیسے قوم رہط (گروہ) من، ما (شرطیہ وموصولہ) الذی، کل، جمیع اور الف لام اِستغراق (جو تمام افراد کے احاطہ کے لئے آتا ہے) وغیرہ۔

عام کی تین قسمیں | عام کے محل استعمال میں غور کرنے سے اس کی تین قسمیں وجود میں آتی ہیں۔

(۱) وہ عام جس کے ساتھ ایسا قرینہ موجود ہو جو تخصیص (بعض افراد کو عام کے حکم میں داخل نہ ہونے) کے احتمال کو بالکلیہ ختم کر دے جیسے:-

ومامن دآبّۃ فی الارض الا علی اللہ رزقھا۔ [3]　　　　　زمین پر کوئی چلنے والا نہیں ہے مگر یہ کہ اللہ پر اس کی روزی ہے۔

دابّۃ (چلنے والا) لفظ عام ہے جس میں تخصیص کا قرینہ نہیں ہے۔

(۲) وہ عام جس کے ساتھ تخصیص (بعض افراد کو عام کے حکم میں داخل نہ ہونے) کا ایسا قرینہ موجود ہو جو سب افراد کو عام میں شامل ہونے کی نفی کرتا ہو جیسے

وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا [4]　　　　　اور اللہ کے لئے ان لوگوں پر بیت اللہ کا حج فرض ہے جو اس گھر تک جانے کا مقدور رکھتے ہوں۔

---

[1] و [2] اصول البزدوی جزء اول ص ۳۱ مطبوعہ شرکۃ الصحافۃ العثمانیہ استنبول ۱۳۰۸ھ
[3] ہود ع ۱ [4] آل عمران ع ۱۰

آیت میں "الناس" عام ہے لیکن "منِ استطاع الیہ سبیلاً" ایسا قرینہ موجود ہے کہ جس سے وہ تمام افراد کو شامل نہیں ہوسکتا بلکہ وہی اس میں شامل ہوں گے جن کو زادِ راہ کی مقدرت ہو۔

عام کی ان دو قسموں میں فقہائے کے درمیان نہ اختلاف ہے اور نہ اس کی گنجائش ہے۔

(۳) وہ عام جس میں نہ تخصیص کو ختم کرنے والا کوئی قرینہ ہو اور نہ عام کو عمومیت پر باقی رہنے کی نفی کرنے والا کوئی قرینہ ہو بلکہ ان دونوں قرینوں سے خالی ہو۔

اس قسم کے عام میں اختلاف کی کافی گنجائش ہے جس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

عام کے بارے میں امام شافعیؒ مالکؒ اور احمدؒ کا مسلک امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک ایسے عام کی دلالت اس کے افراد پر ظنی ہوتی ہے۔ یعنی ہر عام میں اس کے بعض افراد داخل نہ ہونے (تخصیص) کا احتمال ہوتا ہے اسی بنا پر عام کی تاکید لفظ کل اور اجمعین وغیرہ کے ساتھ آتی ہے اور اسی بنا پر یہ قاعدہ مشہور ہے۔

ما من عام الا خص عنہ البعض۔ کوئی عام ایسا نہیں ہے کہ جس کے بعض افراد خاص نہ کئے گئے ہوں۔

امام ابو حنیفہؒ کا مسلک امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسے عام کی دلالت اس کے افراد پر قطعی ہوتی ہے۔ یعنی اس میں تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا البتہ کسی دلیل سے بعض افراد داخل نہ کئے جائیں تو پھر بقیہ افراد پر اس کی دلالت ظنی ہو جاتی ہے اور دوسرے بعض افراد کے داخل نہ ہونے کا احتمال پیدا ہو جاتا ہے۔

اختلاف کی دو بڑی صورتیں اس اختلاف کا اثر ابتداءً دو بڑی صورتوں میں ظاہر ہوا جس سے بہت سے جزئی مسائل میں اختلاف ہوا وہ یہ ہیں:

(۱) خبر واحد اور قیاس سے عام کی تخصیص جائز ہے یا نہیں؟

(۲) عام اور خاص سے ثابت شدہ حکم میں ٹکراؤ ہو (ایک سے کوئی حکم ثابت ہو اور دوسرے سے اس کے خلاف کا ثبوت ہو) تو دونوں کے درمیان یہ ٹکراؤ قابلِ تسلیم ہوگا یا نہیں؟

چند اصطلاحات | ان دونوں کی وضاحت سے پہلے چند اصطلاحات کا جان لینا ضروری ہے۔

قطعی حکم وہ ہے جو قرآنِ حکیم، سنّتِ متواترہ اور سنّتِ مشہورہ سے ثابت ہو۔

سنّت متواترہ وہ ہے جس کے روایت کرنے والے مسلسل اس قدر زیادہ ہوں کہ ان سب کا جھوٹ پر اتفاق دشوار ہو۔

سنّت مشہورہ۔ وہ ہے کہ جس کے راوی ابتدا میں اگرچہ کم ہوں لیکن بعد میں اس قدر شہرت ہوگئی ہو کہ اتنے لوگوں کا جھوٹ پر اتفاق دشوار ہو۔

ظنّی حکم وہ ہے جو خبرِ واحد اور قیاس سے ثابت ہو۔

خبرِ واحد وہ ہے کہ جس کے راوی ایک دو یا زیادہ ہوں لیکن شہرت و تواتر کے درجہ کو نہ پہنچے ہوں۔

قیاس۔ علّت کو مدار بنا کر سابقہ فیصلہ اور نظیر کی روشنی میں نئے مسائل حل کرنا (تفصیلی بحث آگے آئے گی)۔

نسخ۔ اس بات کو ظاہر کرنا کہ عام کے بعض افراد حکم میں داخل تھے اب وہ نکال دیئے گئے ہیں۔

پہلی صورت کی تفصیل جس میں خبرِ واحد اور قیاس سے عام کی تخصیص جائز ہے یا نہیں۔

[اس] صورت میں احناف کے مسلک کی وضاحت | احناف کے نزدیک چوں کہ عام کی دلالت قطعی ہوتی ہے اس بنا پر اس کی تخصیص ظنی دلیل (خبرِ واحد اور قیاس) سے [ناجائز] ہے کیونکہ جو عام قرآن حکیم، سنّت متواترہ یا سنّت مشہورہ سے ہو اس سے

حکم کا قطعی ثبوت ہوگا خبر واحد اور قیاس سے (حکم کا ظنّی ثبوت ہوتا ہے) اس کی تخصیص کا مطلب یہ ہوگا کہ اعلیٰ پر ادنیٰ اور قطعی پر ظنّی کی برتری تسلیم کی گئی۔ البتہ اگر عام کی تخصیص پہلے ہوگئی ہو تو پھر اس کی دلالت ظنّی ہو جاتی ہے اور برتری کا سوال ختم ہو جاتا ہے۔ اس بنا پر خبر واحد اور قیاس سے اس کی تخصیص جائز ہے. مثلاً قرآن حکیم میں ہے :

اسکنوھن من حیث سکنتم من وُّجدکم ولا تضآرّوھن لتضیّقوا علیھن [1]	ان کو (مطلقہ عورتوں کو) رہنے کے لئے گھر دو اپنی حیثیت کے مطابق جہاں تم رہو اور ان کو نقصان نہ پہنچاؤ کہ ان پر تنگی کرنے لگو۔

اس آیت سے عورت کے لئے طلاق کے بعد زمانہ عدت میں شوہر پر نان نفقہ اور جائے رہائش کا ثبوت ہوتا ہے اور یہ آیت ہر مطلقہ کے لئے عام ہے جیسی بھی طلاق ہو اس کی تخصیص فاطمہ بنتِ قیس کی روایت سے (جو خبر واحد ہے) "کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ (جس کو طلاق بائنہ دی گئی تھی) کے لئے نان نفقہ اور مکان نہیں واجب کیا تھا"، جائز نہیں ہے. حضرت عمرؓ کے درج ذیل الفاظ سے امام ابوحنیفہؒ کے موقف کی تائید ہوتی ہے۔ چنانچہ انہوں نے اس واقعہ میں فرمایا۔

لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت او نسيت [2]	ہم اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبیؐ کی سنت کو ایک عورت کے کہنے سے نہ چھوڑیں گے خبر نہیں کہ اس نے یاد بھی رکھا ہے یا بھول گئی ہے۔

شافعیہؒ اور حنبلیہؒ کے مسلک کی وضاحت

شافعیہؒ اور حنبلیہؒ کے نزدیک چونکہ عام کی دلالت اس کے افراد پر ظنّی ہوتی ہے اس بنا پر ظنّی کی تخصیص ظنّی (خبر واحد اور قیاس) سے جائز ہے اس کی تائید میں وہ صحابہؓ کا اجماع نقل کرتے ہیں۔ مثلاً

[1] الطلاق ع ۱
[2] مسلم و مشکوٰۃ باب العدۃ

قرآن حکیم میں ہے :-

واحل لکم ما وراء ذلکم[1] اوران عورتوں کے ماسوا تمہارے لئے حلال ہیں۔

اس عام کی تخصیص درج ذیل حدیث کی بنا پر کی گئی ہے۔

لایجمع بین المرءۃ وعمتہا ولا بین المرءۃ وخالتہا۔[2] کسی عورت کو نکاح میں اس کی پھوپھی اور خالہ کے ساتھ جمع نہ کیا جائے۔

تخصیص کی یہ صورت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی ہے لیکن وہ اس خبر کو خبرِ مشہورہ کا درجہ دیتے ہیں خبرِ واحد کا نہیں۔

قرآنِ حکیم میں ہے :

یوصیکم اللہ فی اولادکم[3] اللہ تمہیں تمہاری اولاد کے بارے میں وراثت کا حکم دیتا ہے۔

اس عام حکم کو ان حدیثوں سے خاص کیا گیا ہے۔

القاتل لایرث[4] قاتل کسی چیز کا وارث نہیں ہوتا۔

لایرث المسلم الکافر۔ ولا الکافر المسلم[5] کافر مسلمان کا وارث نہیں ہوتا اور مسلمان کافر کا وارث نہیں ہوتا۔

مالکیہؒ کے مسلک کی وضاحت | مالکیہؒ کے نزدیک بھی عام کی دلالت ظنی ہوتی ہے لیکن غالباً خبرِ واحد سے اس کی تخصیص کے وہ اس وقت قائل ہیں جب کہ اہلِ مدینہ کا عمل اس کی تائید کرتا ہو جیسا کہ اکثر حدیث نقل کرنے کے بعد وہ کہتے ہیں " وھوالامر

---

[1] النساء ع ۴ [2] بخاری ومسلم ومشکوٰۃ باب المحرمات

[3] النساء ع ۳ [4] ترمذی وابن ماجہ ومشکوٰۃ باب الفرائض

[5] بخاری ومسلم ومشکوٰۃ باب الفرائض۔

عندنا " جس سے اہلِ مدینہ کا عمل مراد ہوتا ہے۔

اور اگر اہلِ مدینہ کا عمل اس کی تائید نہ کرتا ہو تو پھر خبر واحد سے وہ تخصیص کے قائل نہیں ہیں۔ مثلاً حدیث میں ہے۔

اذا ولغ الکلب فی اناء احدکم فلیغسلہ سبعًا احداھن بالتراب [1] — جب کتا برتن میں منہ ڈال دے تو اس کو سات مرتبہ دھوئے ان میں ایک مرتبہ مٹی سے دھوئے۔

اس حدیث سے عام حکم (کہ تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو جاتا ہے) کی تخصیص نہیں کی گئی کیوں کہ اہلِ مدینہ کا عمل اس کے موافق نہ تھا۔

ائمہ کا یہ اختلاف صرف خبر واحد میں ہے خبر متواترہ اور خبر مشہورہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ سبھی امام ان کے ذریعہ تخصیص کے قائل ہیں۔ سب اپنے اپنے مسلک کی تائید میں دلائل پیش کرتے ہیں اور دوسرے کے دلائل کا جواب دیتے ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے۔

<u>وضاحت کے لئے مثالیں</u> مزید وضاحت کے لئے ذیل میں دو مثالیں پیش کی جاتی ہیں تاکہ اندازہ ہو کہ ان قواعد و قوانین اور ان میں اجتہاد کا دائرہ کس قدر وسیع ہوا:

(۱) احناف کے نزدیک جس ذبیحہ پر "بسم اللہ" نہ پڑھی گئی ہو اس کا کھانا حلال نہیں ہے، ذبح کرنے والا خواہ کوئی ہو جب کہ قرآن حکیم کی یہ آیت عام ہے جو ہر قسم کو شامل ہے۔

ولا تأکلوا مما لم یذکر اسم اللّٰہ علیہ وانہ لفسق [2] — جس پر اللہ کا نام نہ لیا گیا ہو اس کو نہ کھاؤ یہ کھانا گناہ ہے۔

---

[1] مسلم و مشکوٰۃ باب تطہیر النجاسات — [2] الانعام ع ۱۴

لیکن سہو و نسیان کی صورت کو وہ عام حکم سے اس بنا پر خارج کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک یہ صورت "بسم اللہ" پڑھنے کے حکم میں ہے۔ سہو و نسیان لوگوں کو زیادہ پیش آتا رہتا ہے، اگر اس کو آیت کے عام حکم میں داخل کیا جائے تو لوگوں کو دشواری پیش آئے گی جس میں شریعت نے گنجائش رکھی ہے۔

امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا مشہور قول بھی یہی ہے۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک عام حکم کے خلاف جتنی حدیثیں ہیں وہ اس آیت سے منسوخ ہیں۔ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس "عام" کے خلاف کوئی حدیث درجۂ ثبوت کو نہیں پہنچتی ہے۔ شافعیہؒ کے نزدیک جس ذبیحہ پر عمداً بھی بسم اللہ ترک کر دی گئی ہو اس کا کھانا حلال ہے۔ امام احمدؒ کا بھی ایک قول یہی ہے۔ ان کے نزدیک درج ذیل حدیثوں کی بنا پر آیت سے "بسم اللہ" کا وجوب نہیں ثابت ہوتا بلکہ سنّت کا ثبوت ہوتا ہے مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حضرت عائشہؓ نے عرض کیا۔

یاتوننا بلحمان لا ندری اذکرون	کہ لوگ گوشت لاتے ہیں اور ہمیں خبر نہیں ہوتی
اسم اللہ علیها ام لا قال	کہ اس پر انہوں نے اللہ کا نام لیا ہے یا نہیں
اذکروا اسم اللہ وکلوا[۱]	آپؐ نے فرمایا کہ اللہ کا نام لے کر کھالو۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ بسم اللہ شرط نہیں ہے اگر شرط ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس مشکوک صورت میں کھانے کی اجازت نہ دیتے۔ ایک مسلمان کا اسلام خود اللہ کے نام کی ضمانت پیش کرتا ہے جیسا کہ اس حدیث میں ہے۔

المسلم یذبح علی اسم اللہ	ایک مسلمان اللہ ہی کے نام پر ذبح کرتا ہے
سمّٰی اولم یسمّ۔[۲]	ذبح کے وقت وہ نام لے یا نہ لے۔

---

[۱] ۔ بخاری و مسلم کتاب الصید والذبائح الفصل الاول ۔

[۲] ۔ زیلعی نصب الرایہ ج ۴ کتاب الذبائح ۔

(۲) احناف کے نزدیک جو شخص حرم کے باہر کسی کو قتل کر دے اور پھر پناہ کے لئے حرم میں آجائے تو اس سے وہاں قصاص (جان کے بدلے جان) نہ لیا جائے گا بلکہ حرم سے باہر نکلنے کا حکم ہوگا اور وہاں قصاص لیا جائے گا۔ جیسا کہ قرآنِ حکیم کی اس آیت کی عمومیت میں یہ صورت بھی داخل ہے۔

ومن دخله کان امنا [۱] — جو شخص حرم میں داخل ہوا اس کو امن ہے۔

شافعیہؒ اور مالکیہؒ کے نزدیک حرم میں قصاص لینا جائز ہے جس طرح اس شخص کا حرم میں قصاص لینا جائز ہے جس نے حرم ہی میں کسی کو قتل کیا ہو عام کی یہ تخصیص قیاس کی بنا پر ہے جس کی بنیاد یہ آیت ہے۔

ولا تقاتلوھم عند المسجد الحرام حتّٰی یقاتلوکم فیہ فان قاتلوکم فاقتلوھم [۲]	تم کافروں سے مسجد حرام کے پاس قتل و قتال نہ کرو یہاں تک کہ وہ تم سے وہاں قتل و قتال کرنے لگیں اگر وہ ایسا کریں تو تم بھی انہیں قتل کرو۔

دوسری صورت میں جمہور ائمہؒ کا مسلک	دوسری صورت کی تفصیل کہ جس میں عام وخاص کے درمیان ٹکراؤ ہو۔

جمہور ائمہؒ کے نزدیک چوں کہ عام اور خاص ایک درجہ میں نہیں ہیں "عام" ظنّی ہے اور "خاص" قطعی ہے اس بنا پر دونوں کے درمیان ٹکراؤ نہیں ہے بلکہ خاص کا عمل اپنے دائرہ میں اور عام کا عمل اپنے دائرہ (بقیہ افراد) میں ہوگا مثلاً یہ آیت عام ہے۔

والذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا باربعة شھداء فاجلدوھم	جو لوگ پاک دامن عورتوں کو تہمت لگائیں پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو ان

---

[۱] آل عمران ع ۱۰ — [۲] البقرہ ع ۲۴

ثمانین جلدۃً ولا تقبلوا لھم شھادۃً ابدًا واولٰٓئک ھم الفٰسقون [۱]

کو اسی کوڑے مارو اور کبھی ان کی گواہی نہ قبول کرو یہ لوگ فاسق ہی ہیں۔

یہ آیت خاص ہے۔

والذین یرمون ازواجھم ولم یکن لھم شھداء الا انفسھم فشھادۃ احدھم اربع شھادات باللہ انہ لمن الصادقین [۲]

جو لوگ اپنی بیویوں کو تہمت لگائیں اور ان کے علاوہ کوئی گواہ نہ ہو تو ان میں سے ایک کی گواہی کی صورت میں یہ ہے کہ چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ وہ سچا ہے۔

دوسری آیت کا حکم شوہر بیوی کے لئے خاص ہوگا اور پہلی آیت کا حکم دوسرے لوگوں کے لئے عام ہوگا شوہر بیوی اس میں شامل نہ ہوں گے اگرچہ پہلے وہ بھی شامل تھے۔

احنافؒ کا مسلک | احناف کے نزدیک چوں کہ ابتدا میں خاص کی طرح عام بھی قطعی ہے اس بنا پر وہ دونوں کے درمیان ٹکراؤ تسلیم کرتے ہیں اور یہ ٹکراؤ صرف خاص کے دائرہ عمل میں ہوگا عام کے بقیہ افراد میں نہ ہوگا ایسی صورت میں عمل کی ان کے نزدیک کئی شکلیں ہیں۔

عمل کی پہلی اور دوسری شکل | (۱) عام اور خاص قرآن میں ہیں تو دونوں کے ارشاد فرمانے کی تاریخ اگر معلوم ہو اور یہ تاریخ دونوں کی ایک ہی ہو تو خاص عام کا مخصص (تخصیص کرنے والا) ہوگا جیسے وحرّم الربٰوا (اللہ نے سود کو حرام کیا) کا نزول واحل اللہ البیع [۳] (اللہ نے خرید و فروخت کو حلال کیا) کے ساتھ ہوا یا ومن کان مریضًا او علٰی سفرٍ فعدۃٌ من ایّامٍ اُخر [۴] (جو مریض یا مسافر ہو اس کے لئے دوسرے دن روزہ رکھنا ہے) کا نزول فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ [۵] (جو تم میں رمضان کے مہینے کو پائے تو اس کو ضرور روزہ

---

[۱] و [۲] النور ع ۱   [۳] البقرہ ع ۳۸ [۴] و [۵] ایضاً ع ۲۳

رکھنا چاہیئے) کے ساتھ ہوا۔ ان دونوں مثالوں میں مذکورہ پہلا جملہ (جو خاص ہے) دوسرے جملہ (جو عام ہے) کا مخصص ہوگا۔

(ب) عام اور خاص دونوں کی تاریخ معلوم ہو لیکن عام پہلے ہوا اور خاص بعد میں ہو تو خاص اپنے دائرہ میں عام کے حکم کو منسوخ کر دے گا۔ جیسے تہمت والی دونوں آیتیں گذر چکی ہیں ان میں پہلی عام ہے اور دوسری خاص ہے۔ اس بنا پر دوسری نے شوہر بیوی کی حد تک پہلی کو منسوخ کر دیا۔ نسخ کے بعد عام کے بقیہ افراد پر اس کی دلالت قطعی رہتی ہے جب کہ خاص کرنے کے بعد بقیہ افراد پر عام کی دلالت ظنی ہو جاتی ہے۔

تیسری اور چوتھی شکل | (ج) عام اور خاص دونوں کی تاریخ معلوم ہو لیکن خاص پہلے ہوا اور عام بعد میں ہو تو عام خاص کو منسوخ کر دے گا۔ مثلاً ایک حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ عرینین کو اونٹ کا پیشاب پینے کی اجازت دی یہ اجازت خاص انہیں کے لئے ناموافق آب و ہوا سے حفاظت کی غرض سے تھی[1] لیکن بعد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عام حدیث بیان فرمائی جس سے خاص اجازت منسوخ ہو گئی وہ یہ ہے:-

تنزّھوا عن البول[2] — پیشاب سے دور رہو۔

(د) عام اور خاص دونوں کی تاریخ معلوم نہ ہو کہ خاص عام سے پہلے ہے یا عام خاص سے پہلے ہے تو ایسی صورت میں صرف خاص کے دائرہ میں ٹکراؤ تسلیم کیا جائے گا اور کسی ایک پر عمل کے لئے وجہِ ترجیح کی تلاش ہوگی اگر کوئی ترجیح دینے والا مل جائے گا تو اس کے مطابق عمل ہوگا ورنہ تاریخ معلوم ہونے تک صرف اس دائرہ میں عمل مؤخر کیا جائے گا جس میں ٹکراؤ ہے۔ مثلاً قرآنِ حکیم کی ایک

---

[1] بخاری ج ۲ کتاب المغازی باب قصہ عکل و عرینہ [2] دار قطنی و نور الانوار مبحث العام۔

آیت سے ثابت ہوتا ہے کہ جس عورت کا شوہر انتقال کر جائے اس کی عدت چار ماہ دس دن ہے[1] یہ آیت عام ہے کہ وہ عورت وفات کے وقت حاملہ ہو یا غیر حاملہ لیکن دوسری آیت ہے:۔

واولات الاحمال اجلھن ان	حمل والیوں کی عدت یہ ہے کہ وہ اپنے
یضعن حملھن[2]	حمل سے فارغ ہو جائیں۔

یہ حاملہ عورت کی عدت کے لئے خاص ہے صرف حاملہ ہی کی عدت میں اس خاص آیت کا دوسری عام آیت سے ٹکراؤ ہے اور دونوں میں یہ نہیں معلوم ہے کہ کونسی پہلے نازل ہوئی اور کونسی بعد میں نازل ہوئی، ایسی صورت میں حضرت علیؓ نے خاص (واولات الاحمال الخ) پر متعین طور پر عمل کو مؤخر کرتے ہوئے دونوں آیتوں کے پیش نظر عمل کی احتیاطی شکل یہ نکالی کہ وفات اور حمل دونوں کی عدت دیکھی جائے ان میں جو زیادہ ہو وہی حاملہ کی عدت قرار پائے گی۔ لیکن حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے نزدیک چونکہ دوسری آیت بعد میں نازل ہوئی اس لئے پہلی آیت کا حکم اس عورت کے بارے میں منسوخ ہو جائے گا جس کا شوہر انتقال کر جائے اور حاملہ ہو اس کی عدت وضع حمل قرار پائے گی اگرچہ چار ماہ دس دن سے کم ہو۔

وضاحت کے لئے مثالیں | مزید وضاحت کے لئے دو مثالیں یہ ہیں:۔

(۱) شافعیہؒ، مالکیہؒ، حنبلیہؒ اسی طرح ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک پیداوار کی زکوٰۃ کا نصاب پانچ وسق ہے، وسق ایک پیمانہ تھا جس میں ساٹھ صاع غلہ آتا تھا ایک صاع تقریباً ساڑھے تین سیر کا ہوتا ہے۔ اس طرح ساٹھ صاع کے تقریباً پانچ من دس سیر ہوئے۔ ان حضرات کی دلیل یہ حدیث ہے:۔

---

[1] البقرہ ع ۳۰ [2] الطلاق ع ۱

لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقۃ[1]	پانچ وسق سے کم میں صدقہ (زکوٰۃ) نہیں ہے۔

یہ حدیث درج ذیل عام حدیث کی مخصّص (خاص کرنے والی) ہے:۔

فیما سقت السماء والعیون او کان عثریا العشر وفیما سقی بالنضح نصف العشر[2]	جس زمین کو بارش اور چشمہ سے سیراب کیا جائے یا سوت (نمی) والی زمین ہو تو اس میں دسواں حصّہ ہوگا اور جس کو کنویں وغیرہ سے سینچا جائے تو اس میں بیسواں حصّہ ہوگا۔

یعنی اگر ضرورت، محنت اور اخراجات کے علاوہ زائد محنت و اخراجات کو پیداوار میں دخل نہ ہو تو دسواں حصہ اور اگر زائد محنت و اخراجات برداشت کرنا پڑیں تو بیسواں حصہ ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پیداوار کی ہر مقدار میں زکوٰۃ ہے خواہ کم ہو یا زیادہ ہو۔ ان کی دلیل اوپر کی عام حدیث ہے اور مذکورہ خاص حدیث سے وہ غلّہ تجارت کی زکوٰۃ مراد لیتے ہیں کیونکہ وسق خرید و فروخت ہی کا پیمانہ تھا اور اس میں جس قدر غلّہ سماتا تھا اس کی قیمت چالیس درہم ہوتی تھی اور پانچ وسق کی قیمت دو سو درہم تھی جو زکوٰۃ کا نصاب ہے[3]

(۲) شافعیہؒ، مالکیہؒ، حنبلیہؒ کے نزدیک ایک "مسلمان" ذمی کافر" کے بدلے قتل نہ کیا جائے (ذمّی سے مراد وہ غیر مسلم ہے جو اسلامی حکومت میں وفاداری کے ساتھ رہتا ہو) ان کی دلیل یہ حدیث ہے :۔

---

[1] بخاری ج ۱ کتاب الزکوٰۃ باب لیس فیما اقل الخ [2] بخاری ج ۱ ایضاً باب العشر
[3] سرخسی۔ المبسوط وہدایہ ج ۱ باب زکوٰۃ الزروع۔

ان لا یقتل مسلم بکافر[۱] — مسلمان کافر کے بدلہ نہ قتل کیا جائے۔

یہ حدیث قرآن حکیم کی اس آیت کی مخصّص (خاص کرنے والی) ہے:۔

الحر بالحرّ و العبد بالعبد و الانثٰی بالانثٰی۔[۲] — قصاص میں آزاد آزاد کے بدلے غلام غلام کے بدلے اور عورت عورت کے بدلے ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مسلمان "ذمی کافر" کے بدلے قتل کیا جائے گا ان کی دلیل قرآن کی یہی آیت عام ہے اور مذکورہ حدیث سے وہ حربی کافر مراد لیتے ہیں۔

خبر واحد اور قیاس کے علاوہ عام کے دوسرے مخصّصات (خاص کرنے والے) ہیں زیادہ اختلاف نہیں ہے ان میں بس اس قدر اختلاف ہے کہ بعض کو کوئی مخصّص میں شمار کرتا ہے اور کوئی نہیں کرتا ہے۔

عام کے مخصّص | عام کے چند دوسرے مخصّص یہ ہیں:۔

۱۔ اجماع۔

و للّٰہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا۔[۳] — اللہ کے لئے لوگوں پر حج فرض ہے جو اس کی مقدرت رکھتا ہو۔

۲۔ عقل

الّذین قال لھم الناس انّ الناس قد جمعوا لکم[۴] — جن سے لوگوں نے کہا کہ مکہ والوں نے مقابلہ کے لئے سامان جمع کیا ہے۔

عقلاً یہ بات ثابت ہے کہ دونوں "الناس" میں تمام لوگ مراد نہیں ہو سکتے ہیں بلکہ خاص ہی لوگ مراد ہیں۔

---

[۱] ابوداؤد عن علی و ہدایہ ج ۴ باب مایوجب القصاص۔

[۲] البقرہ ع ۲۳ [۳] آل عمران ع ۱۰ [۴] آل عمران ع ۱۸

۳۔ عرف وعادت :

والوالدات یرضعن اولادھن حولین کاملین [۱]
اور مائیں اپنی اولاد کو دو سال پورے دودھ پلائیں۔

جو مائیں عرفاً یا عادۃً دودھ نہ پلائیں وہ اس میں داخل نہیں ہیں۔

۴۔ حِس

تدمر کل شیٔ بامر ربھا [۲]
ہوا اکھاڑ پھینکے گی اپنے رب کے حکم سے ہر چیز کو۔

ظاہر ہے کہ اس میں وہی چیزیں داخل ہوں گی جو اکھاڑ پھینکے جانے کے قابل ہوں گی۔

۵۔ وصف

من نساءکم التی دخلتم بھن فان لم تکونوا دخلتم بھن فلا جناح علیکم [۳]
حرام ہیں تمہاری ان عورتوں کی بیٹیاں جن سے تم نے قربت کی ہے اور اگر ان سے قربت نہیں تو ان کی بیٹیاں حرام نہیں ہیں۔

جن بیویوں کے ساتھ قربت نہ ہوئی ہو ان کی بیٹیاں اس میں داخل نہیں ہیں۔

۶۔ شرط

ومن لم یستطع منکم طولاً ان ینکح المحصنات المومنات [۴]
تم میں سے جو شخص پاکدامن مومنہ عورتوں سے نکاح کی مقدرت نہ رکھے۔

۷۔ استثناء

الّا ان تکون تجارۃً حاضرۃً تدیرونھا [۵]
مگر یہ کہ تجارت ہاتھ در ہاتھ لیتے دیتے رہو۔

---

[۱] البقرہ ع ۳۰ [۲] الاحقاف ع ۳۰ [۳] النساء ع ۴
[۴] النساء ع ۴ [۵] البقرہ ع ۳۹

کتابت سے وہ تجارت مستثنیٰ ہوگی جس میں ادھار نہ ہو۔

۸۔ غایت (انتہا) الیٰ اور حتّٰی کے ساتھ۔

فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق۔ [1] دھوؤ اپنے چہروں کو اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں تک۔

کہنی سے اوپر کا حصہ دھونے میں داخل نہیں ہے۔

مخصّص کی حیثیت | مذکورہ مخصّص کے ذریعہ چوں کہ مراد و مقصود کا اظہار و بیان ہوتا ہے اس بنا پر ہر امام ان کے ذریعہ عام کو خاص کرنے کے لئے وجہ جواز مہیا کرتا ہے خواہ مخصص کی فہرست میں شامل کرے یا دوسرا نام تجویز کرے حتّٰی کہ خبر واحد اور قیاس سے بھی تخصیص کی بعض مثالیں موجود ہیں اگرچہ بہ تکلف قیاس کی گنجائش نکالی گئی ہو اور خبر واحد کو مشہور کا درجہ دیا گیا ہو مثلاً۔

شافعیہؒ، مالکیہؒ اور حنبلیہؒ کے نزدیک دار الحرب میں جو شخص زنا کا ارتکاب کرے اس پر حد (زنا کی مقررہ سزا) جاری ہوگی کیوں کہ قرآن حکیم کی مذکورہ آیت" الزّانية والزّاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة" عام ہے جس میں کسی کو خاص نہیں کیا گیا لیکن امام ابوحنیفہؒ اس عام آیت کو درج ذیل حدیث سے خاص کرتے ہیں۔

لا تقام الحدود في دار الحرب [2] دار الحرب میں حدیں (مقررہ سزائیں) نہ جاری کی جائیں۔

حالاں کہ یہ حدیث کمزور ہے اور مخصّص بننے کی مضبوط صلاحیت نہیں رکھتی ہے لیکن

---

[1] المائدہ ع ۲ [2] برہان الدین ---------- عثمانی ہدایہ و حاشیہ باب الوطی الذی یوجب الحد والذی لا یوجبہ۔

بعض روایتوں میں ان الفاظ کا اضافہ ہے جس کی بنا پر قیاس کی گنجائش نکل آتی ہے۔
مخافۃ ان یلحق اھلھا بالعدو[1] اس اندیشہ سے کہ کہیں وہ دشمن کے ساتھ نہ جا ملے۔

اسی طرح قرآن مجید میں چوری کی سزا کی آیت السارق والسارقۃ الخ عام ہے اس میں کوئی مقدار ذکر نہیں کی گئی لیکن خبر واحد میں اس کی مقدار متعین ہے جس کے بغیر آیت پر عمل دشوار ہے۔

ہر امام نے خبر واحد سے آیت کی تخصیص کی ہے امام ابوحنیفہؒ نے بھی کی ہے۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ وہ جس حدیث سے آیت کی تخصیص کے قائل ہیں اس کو خبر مشہور کا درجہ دیتے ہیں۔

خاص کی دلالت فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ خاص کی دلالت اپنے مراد و مقصود پر قطعی ہوتی ہے لیکن اس میں اختلاف ہے کہ مزید بیان کا احتمال ہوتا ہے یا نہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کا مسلک امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک خاص چونکہ اپنی وضع کے لحاظ سے خود ظاہر ہے اس لئے اس میں مزید بیان کا احتمال نہیں ہوتا اور اگر یہ احتمال تسلیم کرلیا جائے تو اس کی حیثیت بیان کی نہ ہوگی بلکہ "نسخ" کی ہوگی جو نص (قرآن) کے اطلاق کو منسوخ کرے گا۔ ناسخ (نسخ کرنے والا) کے لئے چونکہ قوت میں منسوخ سے زیادہ یا کم از کم اس کے مساوی ہونا ضروری ہے اس بناء پر وہ خاص قطعی کے بیان میں نہ حدیثوں سے مدد لینے کے قائل ہیں اور نہ خبر واحد سے اس کی منسوخیت کے قائل ہیں۔

---

[1] برہان الدین مرغینانی ہدایہ وحاشیہ باب الوطی الذی یوجب الحد والذی لا یوجبہ۔

شافعیؒ اور بعض دیگر ائمہ کا مسلک | شافعیہ اور بعض دیگر ائمہ کے نزدیک خاص کی دلالت اپنے مراد و مقصود پر اگرچہ قطعی ہوتی ہے لیکن اس میں بیان کا احتمال ہوتا ہے ان کے نزدیک خاص کی حیثیت "مجمل" جیسی ہے کہ جس کو بیان کرنے کے لئے قوت میں کم درجہ کی حدیثیں (خبر آحاد) بھی کافی ہیں، مثلاً قرآن حکیم میں ہے۔

وارکعوا مع الرّاکعین [۱] اور رکوع کرو رکوع کرنے والوں کے ساتھ۔

لفظ رکوع خاص ہے جس کی مراد متعین ہے اور یہ نماز کا جزء ہے کہ اس کے بغیر نماز نہیں ہوتی لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی (جس نے رکوع اطمینان سے نہیں کیا تھا) سے فرمایا۔

ارجع فصلّ فانك لم تصل [۲] لوٹ جاؤ اور نماز پڑھو تم نے نماز نہیں پڑھی۔

احنافؒ کے نزدیک رکوع وغیرہ میں طمانیت (تعدیل ارکان) نماز کی صحت کے لئے شرط یا فرض نہیں ہے حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اعرابی کو نماز دوبارہ پڑھنے کا حکم دیا جس سے شرط و فرض کا ثبوت ہوتا ہے۔ اگر اس حدیث سے فرضیت کا ثبوت تسلیم کر لیا جائے تو "خاص" قرآن پر زیادتی خبر واحد سے لازم آئے گی جس سے قرآن کا اطلاق گویا منسوخ ہو جائے گا اور خبر واحد میں قرآن کو منسوخ کرنے کی صلاحیت نہیں ہے۔ "خبر واحد" چونکہ ظنی ہے اس لئے فرض کے بجائے اس سے وجوب کا ثبوت ہوگا اس طرح قرآن و حدیث دونوں پر اپنے اپنے درجہ میں عمل ہو جائے گا۔

شافعیؒ اور بعض دیگر ائمہ کے نزدیک چونکہ خاص مزید بیان کا احتمال رکھتا ہے اس بنا پر آیت میں رکوع گویا مجمل ہے جس کا بیان خبر واحد سے جائز ہے

---

[۱] البقرہ ع ۵ [۲] بخاری ج ۱ کتاب الصلوٰۃ باب امر النبی الذی لا یتم رکوعہ بالاعادۃ۔

اور رکوع وغیرہ میں طمانیت مثل رکوع کے فرض ہے کہ جس کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔
اسی طرح قرآنِ حکیم میں ہے۔

ولیطّوّفوا بالبیت العتیق [1]	اور چاہیئے کہ وہ قدیم گھر (خانہ کعبہ) کا طواف کریں۔

احنافؒ کے نزدیک طواف لفظ خاص ہے جس کے معنی متعین ہیں اس میں طہارت (وضو) کا ذکر نہیں ہے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

الا لا یطوفن بالبیت محدث	یاد رکھو بیت اللہ کا طواف کوئی بے وضو
ولا عریان [2]	یا ننگا ہو کر نہ کرے۔

اس حدیث سے طواف کے لئے طہارت کی فرضیت ثابت کی جائے تو گویا قرآن کے اطلاق کو منسوخ کرنا اور اس پر اضافہ کرنا ہوگا جو کمتر درجہ (خبر واحد) سے جائز نہیں ہے۔ اس بنا پر قرآن کو اپنے اطلاق پر رکھتے ہوئے حدیث سے طہارت (وضو) کا وجوب ثابت ہوگا۔ شافعیہؒ کے نزدیک چونکہ خاص مزید بیان کا احتمال رکھتا ہے اس بناء پر طہارت آیت ہی کا بیان قرار پاکر فرض ہوگی۔ [3]

(۲) شمولیتِ اوصاف سے وہ حکم مراد ہے جس پر لفظ کی دلالت اوصاف کے لحاظ سے ہو۔ اس کی دو قسمیں ہیں:۔

شمولیت اوصاف کے لحاظ سے دو قسمیں	(۱) مطلق اور (۲) مقیّد

مطلق و مقید کی اصطلاحی تعریف	مطلق کی اصطلاحی تعریف یہ ہے۔

---

[1] الحج ع ۴ [2] نور الانوار بحث الخاص والعام [3] پوری بحث کے حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو ابن امیر الحاج، التقریر والتحبیر علی تحریر ابن الہمام امام غزالی المستصفی عبد العلی محمد بن نظام الدین، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت محمد بن احمد بن ابی سہل، اصول السرخسی عبد العزیز بخاری کشف الاسرار شرح اصول البزدوی ودیگر کتب اصول فقہ۔

المتناول لواحد لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه[1] — جو افراد میں کسی کو غیر معین طور پر شامل ہو اور اس میں جنس حقیقت کا اعتبار کیا گیا ہو۔

مقیّد کی اصطلاحی تعریف یہ ہے:۔

المتناول لمعین او غیر معین موصوف بامر زائد علی الحقیقة الشاملة لجنسه[2] — جو افراد میں کسی کو معیّن یا غیر معین طور پر شامل ہو اور اس میں جنس حقیقت سے زائد وصف کا اعتبار کیا گیا ہو۔

مطلق میں صرف انھیں اوصاف کا لحاظ ہوتا ہے جو حقیقت کی جنس میں پائے جاتے ہیں لیکن مقیّد میں ان اوصاف کے علاوہ کسی زائد وصف کا بھی اعتبار ہوتا ہے۔ صفت، حال، شرط، غایت یا اور کوئی قید سب زائد وصف کے عموم میں داخل ہیں لیکن مطلق اس سے خالی ہوتا ہے۔ مثلاً قرآن حکیم میں ہے:۔

فتحریر رقبة[3] — ایک غلام آزاد کرنا ہے۔

دوسری جگہ ہے:۔

فتحریر رقبة مؤمنة[4] — ایک مومن غلام آزاد کرنا ہے۔

پہلی مثال میں رقبہ (غلام) مطلق ہے اس میں کوئی قید نہیں ہے صرف انہیں اوصاف کا لحاظ ہوگا جو جنس رقبہ (غلام) میں پائے جاتے ہیں۔ دوسری مثال میں رقبہ مقیّد ہے اس میں مومنہ کی صفت زائد ہے اور وہ جنسِ رقبہ کے اوصاف میں شمار ہی نہیں ہے۔

---

[1] و [2] ابن قدامہ مقدسی۔ روضۃ الناظر ص۱۳۶ و ڈاکٹر مصطفےٰ اسعید الحسن۔ اثر الاختلاف فی القواعد الاصولیہ المطلق والمقید۔

[3] المجادلہ ع ۱ [4] النساء ع ۱۳

مطلق ومقید سے ثابت شدہ حکم | مطلق ومقید اگر علیحدہ علیحدہ حکم میں ہیں تو مطلق سے جو حکم ثابت ہے اس پر عمل واجب ہے اسی طرح مقید سے جو حکم ثابت ہو اس پر بھی عمل واجب ہے۔ لیکن اگر ایک ہی حکم میں دونوں جمع ہوں تو اس کی پانچ شکلیں وجود میں آتی ہیں۔ تین میں فقہاء کے نزدیک کوئی اختلاف نہیں اور دو میں اختلاف ہے جن میں اختلاف نہیں وہ یہ ہیں :۔

اتفاق کی تین شکلیں | (الف) کوئی لفظ ایک جگہ مطلق ہے اور وہی لفظ دوسری جگہ مقید ہے اور حکم وسبب حکم دونوں جگہ ایک ہیں تو ایسی صورت میں مطلق سے مقید ہی مراد ہوگا۔ مثلاً

حرّمت علیکم المیتۃ والدّم ولحم الخنزیر الخ[1]	تمہارے اوپر مردار، خون اور خنزیر کا گوشت حرام کیا گیا ہے۔

اس میں دم (خون) مطلق ہے اس کے ساتھ نہ کوئی صفت ہے اور نہ کوئی قید ہے۔

دوسری جگہ ہے :۔

قل لا اجد فیما اوحی الیّ محرّما علی طاعم یّطعمہ الّا ان یکون میتۃ او دمًا مّسفوحًا۔[2]	آپؐ کہہ دیجئے میرے اوپر جو وحی آتی ہے اس میں کھانے والے پر بس یہی چیزیں حرام پاتا ہوں مردار یا بہتا ہوا خون وغیرہ۔

اس میں دم کے ساتھ مسفوح (بہتا ہوا) کی قید ہے دونوں آیتوں میں حرمت ہی کا حکم ہے اور سبب حکم بھی ایک ہے اور وہ یہ کہ بہتے ہوئے خون کے استعمال سے مضرت وتکلیف ہوتی ہے۔

(ب) کوئی لفظ ایک جگہ مطلق ہو اور وہی لفظ دوسری جگہ مقید ہو اور حکم وسبب حکم

---

[1] البقرہ ع ۲۱ [2] الانعام ع ۱۷

دونوں علیحدہ علیحدہ ہوں تو ایسی صورت میں مطلق سے مقید مراد نہیں ہوگا بلکہ دونوں پر اپنی اپنی جگہ عمل کیا جائے گا۔ مثلاً

والسّارق والسّارقة فاقطعوا ایدیهما[1]	چوری کرنے والا مرد اور چوری کرنے والی عورت ان دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔

اس میں ایدی (ہاتھ) مطلق ہے جس کے ساتھ کوئی قید نہیں ہے۔

دوسری جگہ ہے :۔

یاآیّها الذین اٰمنوا اذا قمتم الی الصلوٰة فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق[2]	اے ایمان والو جب نماز کا ارادہ کرو تو اپنے چہرے اور ہاتھوں کو کہنیوں تک دھوؤ۔

اس میں ایدیکم (اپنے ہاتھ) کے ساتھ الی کے ذریعہ غایت کی قید ہے حکم دونوں جگہ الگ الگ ہے اور سببِ حکم پہلی جگہ چوری ہے اور دوسری جگہ بے وضو ہونے کی حالت میں نماز کا ارادہ ہے۔ اس بنا پر مطلق سے مقید مراد لینے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

(ج) کوئی لفظ ایک جگہ مطلق ہو اور وہی لفظ دوسری جگہ مقید ہو لیکن دونوں کا سبب ایک ہو اور حکم علیحدہ علیحدہ ہوں تو ایسی صورت میں مطلق سے مقید مراد نہیں ہوگا بلکہ دونوں پر اپنی اپنی جگہ عمل ہوگا مثلاً وضو کی آیت میں ہے :۔

فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق[3]	دھوؤ اپنے چہروں اور ہاتھوں کو کہنیوں تک۔

اس میں ایدیکم کے ساتھ الی المرافق (کہنیوں تک) کی قید ہے۔ تیمم کی آیت میں ہے۔

فامسحوا بوجوهکم وایدیکم منه[4]	اپنے چہروں اور ہاتھوں پر پاک مٹی سے مسح کرو

---

[1] المائدہ ع ۶ [2] المائدہ ع ۲ [3] و [4] المائدہ ع ۲

اس میں اید یکم مطلق ہے حکم دونوں جگہ مختلف ہے ایک جگہ دھونے کا حکم ہے اور دوسری جگہ مسح (ہاتھ پھیرنے) کا حکم ہے لیکن سببِ حکم (بے وضو ہونے کی حالت میں نماز کا ارادہ) دونوں میں ایک ہے اس بنا پر مطلق سے مقید مراد نہیں ہوگا۔ وضو کی طرح اگرچہ تیمم میں بھی کہنیوں تک ہاتھ پھیرنے کی قید ہے لیکن وہ اس قانون کے تحت نہیں بلکہ دوسرے دلائل کی بنا پر ہے۔

جن شکلوں میں اختلاف ہے وہ یہ ہیں :۔

اختلاف کی دو شکلیں (۱) کوئی لفظ ایک جگہ مطلق ہو اور وہی لفظ دوسری جگہ مقید ہو لیکن حکم دونوں جگہ ایک ہو اور سببِ حکم مختلف ہوں تو ایسی صورت میں اختلاف ہے مثلاً کفارۂ ظہار (اپنی بیوی کو ان عورتوں کے کسی عضو سے مشابہ قرار دے جو ہمیشہ کے لئے حرام ہیں) میں ہے:۔

فتحریر رقبة [۱] ایک غلام آزاد کرنا ہے۔

اس میں رقبہ مطلق ہے۔

اور کفارۂ قتل میں ہے۔

فتحریر رقبة مؤمنة [۲] ایک مومن غلام آزاد کرنا ہے۔

اس میں مؤمنہ کی قید ہے حکم دونوں جگہ ایک (غلام آزاد کرنا) ہے اور سببِ حکم پہلی جگہ اپنی کہی ہوئی بات سے پھر جانا اور دوسری جگہ قتل ہے ایسی صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مطلق سے مقید مراد نہ ہوگا بلکہ مطلق میں آزادی ہوگی کہ وہ مومن ہو یا غیر مومن ہو۔ جمہور فقہاءؒ کے نزدیک مطلق سے مقید مراد ہوگا۔ اور دونوں صورتوں میں مومن ہی غلام آزاد کرنا ضروری ہوگا۔ ہر ایک کے دلائل اصول فقہ کی کتابوں میں دیکھنا چاہئیں۔

---

[۱] المجادلہ ۱٤ [۲] النساء ع ۱۳

(ب) کوئی لفظ ایک جگہ مطلق ہو اور وہی لفظ دوسری جگہ مقید ہو لیکن یہ اطلاق وتقیید حکم میں نہ ہو بلکہ حکم کے سبب میں ہو اور حکم دونوں جگہ ایک ہی ہو تو ایسی صورت میں بھی فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ مثلاً صدقۂ فطر کے بارے میں ایک حدیث ہے:۔

علی العبد والحر والذکر والانثٰی والصغیر والکبیر من المسلمین الخ[1]	غلام، آزاد، مرد، عورت، چھوٹے بڑے جو مسلمان ہوان پر صدقۂ فطر ہے۔

اس میں مسلم کی قید ہے۔

دوسری حدیث ہے:۔

علی کل حرّ او مملوک ذکرا او انثٰی صغیراً او کبیرًا۔[2]	ہر آزاد یا غلام۔ مرد۔عورت۔ چھوٹے یا بڑے پر صدقۂ فطر ہے۔

اس میں کوئی قید نہیں ہے۔

حکم (صدقۂ فطر کا وجوب) دونوں حدیثوں میں ایک ہے لیکن حکم کا سبب (شخص کا وجود) دونوں جگہ ایک ہونے کے باوجود پہلی حدیث میں مسلم کے ساتھ مقید ہے۔ اور دوسری حدیث میں یہ قید نہیں ہے اس بنا پر شافعیہؒ، مالکیہؒ اور حنبلیہؒ مطلق سے مقید مراد لیتے ہیں اور غیر مسلم کی جانب سے صدقۂ فطر واجب ہونے کے قائل ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ ایسی صورت میں مطلق سے مقید مراد نہیں لیتے بلکہ دونوں کو اپنی اپنی جگہ رکھتے ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک غیر مسلم غلام کی جانب سے صدقۂ فطر واجب ہے[3]۔

احناف کے یہاں بھی بعض مثالیں مطلق سے مقید مراد لینے کی پائی جاتی ہیں مثلاً ایک حدیث میں اونٹ کی زکوٰۃ کا ذکر لفظ ابل (اونٹ) کے ساتھ ہے جو مطلق ہے[4]

---

[1] بخاری ومشکوٰۃ باب صدقۃ الفطر [2] ابوداؤد ونسائی ومشکوٰۃ باب صدقۃ الفطر۔
[3] ہدایہ ج ۱ باب صدقۃ الفطر [4] بخاری ومشکوٰۃ باب مایجب فیہ الزکوٰۃ۔

اور دوسری حدیث میں لفظ ابل (اونٹ) سائمہ (جو جنگل میں چرائے جاتے ہوں) کے ساتھ مقید ہے[1] جب کہ احناف کے نزدیک سائمہ پر زکوٰۃ ہے اور علوفہ (جو گھر میں کھلائے جاتے ہیں) پر زکوٰۃ نہیں اس طرح مطلق سے مقید مراد لینے کی صورت پائی جاتی ہے لیکن احناف ایسی صورتوں میں مطلق کو مقید سے منسوخ مانتے ہیں جس کے لئے مطلق کا مقید سے موخر ہونے کا ثبوت ضروری ہے۔

معرفت نص سے متعلق قواعد و قوانین (۳) قواعد و قوانین جن کا تعلق حکم کے لئے نص کی معرفت سے ہے اس کا تعلق خطاب کے الفاظ اور مخاطب کرنے کے طریقوں سے ہے۔ نص کی معرفت دو طرح ہوتی ہے۔

(ا) لفظ سے حکم کی وضاحت۔

(ب) لفظ سے حکم کا ثبوت۔

ہر ایک کی تفصیل درج ذیل ہے۔

حکم کی وضاحت کے کئی درجہ ہیں (ا) لفظ سے حکم کی وضاحت کے کئی درجے ہیں۔

(۱) ظاہر (۲) نص (۳) مفسر اور (۴) مجمل

ظاہر (۱) ظاہر وہ ہے جس سے حکم بالکل ظاہر ہو اور سمجھنے میں کسی قرینہ کی ضرورت نہ ہو لیکن لفظ سے وہ حکم مقصود نہ ہو بلکہ کوئی اور حکم مقصود ہو اور اس میں تاویل ونسخ کا احتمال بھی ہو[2] جیسے یہ آیت

واحل اللہ البیع وحرم الربوٰا[3] اللہ نے بیع حلال کی اور سود حرام کیا۔

بیع کو حلال کرنے اور سود کو حرام کرنے میں بالکل کھلی ہوئی ہے لیکن یہ کلام اس

---

[1] زیلعیؒ نصب الرایہ باب صدقۃ الفطر [2] شیخ احمد ملا جیون۔ نور الانوار بحث الظاہر۔ وعبدالوہاب خلاف علم اصول الفقہ۔ القاعدۃ الثالثۃ والواضح الدلالۃ [3] البقرۃ ع ۳۸

حلت اور حرمت کے لئے لایا نہیں گیا بلکہ بیع وسود کے درمیان مماثلت کی تردید کے لئے لایا گیا ہے، ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ کلام سے مقصود دونوں کے درمیان مماثلت (ایک جیسے ہونے) کی تردید ہے حلت وحرمت مقصود نہیں ہے۔

اسی طرح یہ آیت "وما اٰتکم الرسول فخذوہ ومانھٰکم عنہ فانتھوا" [1] (رسول اللہ جو تمہیں دیں (حکم کریں) اس کو لو اور جس سے منع کریں اس سے رک جاؤ) تمام مامورات (حکم دی ہوئیں) اور منہیات (منع کی ہوئیں) میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت واجب کرنے میں ظاہر ہے لیکن اصلاً نہ کلام اس کے لئے لایا گیا اور نہ یہ اس سے مقصود ہے بلکہ آیت "فے" (وہ مال جو دشمنوں سے حاصل ہو) کی تقسیم کے سلسلے میں ہے کہ اللہ کا رسولؐ جو تمہیں دے اس کو لو اور جو نہ دے اس کو نہ لو۔ کلام سے یہی مقصود بھی ہے۔

"ظاہر" پر عمل واجب ہے جب تک اس کے خلاف کوئی دلیل نہ ہو اگر خلاف دلیل موجود ہے تو تاویل یا نسخ کی ضرورت ہوتی ہے۔

تاویل کا مطلب | تاویل کا مطلب اصول فقہ کی اصطلاح میں یہ ہے:-

صرف اللفظ عن ظاھرہ بدلیل [2] لفظ کو کسی دلیل کے ذریعہ اس کے ظاہر سے پھیر دینا۔

اس تاویل کی تین شرطیں ہیں :-

(۱) لفظ میں تاویل کا احتمال موجود ہو جیسا کہ "ظاہر" میں احتمال ہوتا ہے۔

(۲) تاویل کی ضرورت موجود ہو اس طرح کہ "ظاہر" سے جو بات ثابت ہو وہ دین کے مسلمہ قاعدہ کے خلاف ہو یا اس سے زیادہ قوی دلیل مخالفت میں ہو۔

(۳) تاویل کے لئے سند اور دلیل موجود ہو[3]

---

[1] سورۂ حشر ع ۱ [2] و [3] علم اصول الفقہ۔ القاعدۃ الثالثۃ۔

تاویل کی مختلف شکلیں | اس تاویل کی مختلف شکلیں ہیں (۱) مثلاً عام کی تخصیص اور (۲) مطلق کی تقیید وغیرہ۔

(۱) عام کی تخصیص جیسے واحل اللہ البیع (اللہ نے بیع حلال کی) عام ہے لیکن دوسری آیتوں اور حدیثوں کی بنا پر بیع (خرید و فروخت) کی بعض صورتیں حرام و ناجائز ہیں مثلاً باہمی رضامندی نہ پائی جائے یا دھوکہ فریب جہالت اور سود کی شکل ہو وغیرہ۔

(۲) مطلق کی تقیید جیسے اوپر مثال گذر چکی کہ ایک آیت میں مطلق دم (خون) کا ذکر ہے اور دوسری میں دم "مسفوح" (بہتا ہوا) کے ساتھ مقید ہے۔ نسخ (جس سے مراد ایک حکم کی مکمل تبدیلی کر کے اس کی جگہ دوسرا حکم لایا جائے) کا تعلق صرف زمانۂ نبوت تک ہے تفصیلی بحث مستقل عنوان کے تحت آگے آئے گی۔

ظاہر کے مقابل خفی ہے | ظاہر کے مقابل خفی ہے جس سے حکم اگرچہ بالکل ظاہر ہوتا ہے، لیکن بعض افراد کو حکم کے تحت لانے میں خفاء ہوتا ہے[1] جیسے۔

والسارق والسارقۃ۔[2] میں چوری کی سزا ہاتھ کاٹنا ہے یہ حکم بالکل ظاہر ہے اس میں کوئی خفاء نہیں ہے لیکن گرہ کٹ اور کفن چور کو اس حکم کے تحت لانے میں خفاء ہے کیوں کہ دونوں کی نوعیت عام چوری سے مختلف ہے۔

اس خفاء کو دور کرنے کے لئے اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے حکم کی علت اور اس کی حکمت میں غور کر کے مجتہد یہ فیصلہ کرتا ہے کہ خفاء والی صورتیں عام حکم کے تحت رہیں گی یا نہیں؟ پھر اس میں اختلاف کی بھی کافی گنجائش ہوتی ہے ہر مجتہد اپنے اپنے زاویۂ نگاہ سے دلائل فراہم کر کے فیصلہ کرتا ہے۔

نص | (۲) نص وہ حکم ہے جو کسی قرینہ کے بغیر لفظ سے سمجھا جاتا ہو اور لفظ سے وہی

---

[1] علم اصول الفقہ القاعدۃ الثالثۃ [2] المائدہ ع ٦

مقصود بھی ہو لیکن اس میں تاویل و نسخ کا احتمال موجود ہو[1] جیسے :۔

واحل اللہ البیع الخ سود اور بیع کے درمیان مماثلت کی تردید میں نص ہے یا اوپر والی آیت وما اٰتٰکم الرسول الخ "فئ" (وہ مال جو دشمنوں سے حاصل ہو) کی تقسیم میں نص ہے۔

نص کا حکم ظاہر جیسا ہے یعنی اس پر عمل واجب ہے اور تاویل و نسخ کے احتمال کو قبول کرتا ہے۔

نص کا مقابل "مشکل" ہے | نص کا مقابل "مشکل" ہے جس سے حکم سمجھنے کے لئے قرینہ کی ضرورت ہوتی ہے اگرچہ لفظ سے وہی حکم مقصود ہوتا ہے۔ خفی کی طرح خفا "مشکل" میں بھی ہوتا ہے لیکن "خفی" میں خفا نفس لفظ میں نہیں ہوتا بلکہ کسی خارجی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور "مشکل" میں خفا نفسِ لفظ میں ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی مشترک لفظ ہے جو ایک سے زیادہ معنی کے لئے وضع کیا گیا ہے اور لفظ سے کوئی متعین معنی مراد نہیں ہیں تو ایسی صورت میں لازمی طور سے متعین معنی مراد لینے کے لئے خارجی قرینہ کی ضرورت ہو گی جیسے "قرءٌ" کا لفظ مشترک ہے جس کے معنی طہر پاکی اور حیض دونوں ہیں قرآن حکیم میں مطلقہ عورت کی عدت ثلٰثۃ قروءٍ[2] بیان کی گئی ہے "قروءٌ" قرءٌ کی جمع ہے۔ امام ابوحنیفہؒ قرینہ کی بناء پر اس سے حیض مراد لیتے ہیں جس کے لحاظ سے مطلقہ کی عدت تین حیض قرار پاتی ہے اور امام شافعیؒ قرینہ کی بناء پر طہر (پاکی) مراد لیتے ہیں جس کے لحاظ سے مطلقہ کی عدت تین طہر قرار پاتی ہے۔

نص اور ظاہر کی تعریف میں اختلاف | فقہا کے درمیان نص اور ظاہر کی تعریف میں اختلاف ہے۔ شافعیؒ، مالکیؒ اور حنبلیؒ فقہا اکثر نص اور ظاہر میں فرق نہیں

---

[1] علم اصول الفقہ و نور الانوار [2] البقرہ ع ۲۸

کرتے ہیں۔ "ظاہر" ان کے نزدیک "نص" کے معنی میں ہے لیکن بعض مالکی اور شافعی فقہاء، دونوں کے درمیان فرق کرتے ہیں، چنانچہ ان کے نزدیک نص وہ ہے جو اپنی دلالت میں تاویل و نسخ کے احتمال کو قبول نہ کرے، اور ظاہر وہ ہے جو اپنی دلالت میں اس احتمال کو قبول کرلے۔ پھر بعض مالکی فقہائے نے اس بات کی بھی تصریح کی ہے کہ یہ احتمال کسی دلیل سے پیدا ہوا ہو، اور جو احتمال کسی دلیل کے بغیر ہو وہ "نص" کے ہونے میں رکاوٹ نہ ڈالے گا، اس لحاظ سے لفظ عام کے عموم پر دلالت "ظاہر" میں شمار ہوگی کیونکہ اس میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے، اگرچہ یہ احتمال کسی دلیل سے نہیں پیدا ہوتا جب کہ پہلی صورت کے لحاظ سے لفظ عام نص میں شمار ہوگا کیوں کہ اس میں احتمال کسی دلیل سے نہیں پیدا ہوتا۔[1]

مفسّر | (۳) مفسّر وہ ہے جس سے حکم خود اس قدر واضح ہو کہ مزید وضاحت کی گنجائش نہ باقی رہے اور تاویل کا احتمال بھی نہ رہے[2] جیسے

فاجلدوھم ثمانین جلدۃ[3] ان کو اسّی کوڑے مارو۔

ظاہر ہے کہ عدد معین میں نہ وضاحت کی گنجائش ہوتی ہے اور نہ کمی بیشی کا احتمال ہوتا ہے، جن میں معینہ جرائم کی سزائیں مقرر ہیں ان سب کا یہی حال ہے۔ اسی طرح قرآن حکیم میں جن الفاظ کی وضاحت و تفصیل نہیں ہے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ان کی قولی یا عملی وضاحت و تفصیل منقول ہے وہ سب مفسّر میں شمار ہوں گے۔ مثلاً نماز، زکوٰۃ، حج وغیرہ کی وضاحت و تفصیل اگرچہ قرآن میں نہیں ہے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مکمل منقول ہے۔

---

[1] ابوزہرہ، اصول الفقہ۔ الالفاظ الواضحۃ [2] محمد بن احمد سرخسی اصول السرخسی ۱۶۵ باب اسماء صیغۃ الخطاب ا/ ۲ [3] النور ع ۱

مفسّر پر عمل واجب ہے اس کو ظاہر سے پھیر لانے کی گنجائش نہیں ہوتی۔ البتہ احکام میں نسخ کی گنجائش ہوتی ہے۔ ظاہر اور نص کے مقابلہ میں مفسر کی دلالت زیادہ قوی ہوتی ہے کیونکہ دلالت میں قوت ہی کی وجہ سے اس میں تخصیص و تاویل کا احتمال نہیں ہوتا جب کہ اس درجہ کی قوت ظاہر اور نص کو نہیں حاصل ہے۔ مثلاً

فسجد الملآئکۃ کلھم اجمعون الا ابلیس[1] — ابلیس کے سوا سب فرشتوں نے سجدہ کیا۔

آیت میں لفظ سجد (سجدہ کیا) فرشتوں کے سجدہ کرنے میں "ظاہر" ہے اور آدم علیہ السلام کی تعظیم میں "نص" ہے لیکن اس میں تخصیص کا احتمال ہے کہ بعض فرشتوں نے سجدہ کیا ہو بعض نے نہ کیا ہو اور لفظ "ملائکہ" (فرشتے) ایسا عام ہو کہ جس سے بعض کو خاص کر لیا گیا ہو۔ اسی طرح اس میں تاویل کا بھی احتمال ہے کہ فرشتوں نے متفرق سجدہ کیا ہو یا اجتماعی کیا ہو لیکن کلھم سے تخصیص کا احتمال ختم ہو گیا اور اجمعون سے تاویل کا احتمال ختم ہو گیا اس طرح یہ کلام مفسّر بن گیا۔

احکام شرعیہ میں مفسّر کی مثال یہ آیت ہے۔

قاتلوا المشرکین کافۃ کما یقاتلونکم کافۃ[2] — قتال کرو سب مشرکین (عرب) سے جیسا کہ تم سب سے وہ قتال کرتے ہیں۔

کافۃ (سب۔ تمام) مفسر ہے جس نے تخصیص و تاویل کے احتمال کو ختم کر دیا ہے لیکن نسخ کا احتمال موجود ہے۔

تفسیر و تاویل کا فرق یہ واضح کر دینا ضروری ہے کہ مفسر کی جو تفسیر تاویل کے احتمال کو ختم کرتی ہے وہ اللہ یا اس کے رسول ﷺ کی تفسیر ہے۔ فقہاء کی تفسیر احتمال کو نہیں ختم کرتی کیونکہ وہ اجتہاد کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے اور اجتہاد کو وہ درجہ نہیں میسر ہے جو

---

[1] ص ع ۵ [2] توبہ ع ۵

اللہ ورسول ؐ کی تفسیر کو ہے۔

فقہاء کے نزدیک تفسیر وتاویل کے درمیان بھی فرق ہے جس کی وضاحت ضروری ہے۔

تفسیر یہ ہے کہ لفظ اپنے ظاہر پر باقی رہے اور غور وفکر کرکے اس کی مراد متعین کردی جائے اور تاویل یہ ہے کہ لفظ کو ظاہر سے کسی دلیل کی بناء پر پھیر دیا جائے جیساکہ تاویل وتفسیر دونوں کی مثالیں گذرچکی ہیں۔

مفسّر کے مقابل مجمل ہے | مفسر کے مقابل مجمل ہے کہ جس سے نہ حکم واضح ہو اور نہ واضح کرنے والا کوئی قرینہ موجود ہو، اس میں تمام وہ شرعی اصطلاحات داخل ہیں جن کے لغوی معنی کچھ اور ہیں لیکن شریعت نے ان سے اصطلاحی معنی مراد لئے ہیں مثلاً صلوٰۃ کے معنی لغت میں دعا ہیں اور اصطلاح میں خاص عبادت۔ زکوٰۃ کے معنی لغت میں بڑھنا ہیں اور اصطلاح میں مقررہ مقدار اللہ کی راہ میں خرچ کرنا۔

اسی طرح مجمل وہ بھی ہے جس میں کئی معنوں کا ہجوم ہو اور وجہِ ترجیح نہ موجود ہونے کی وجہ سے مراد ومقصود نہ متعین ہوسکے جب تک اس کے بارے میں سوال واستفسار نہ ہو، جیسے لفظ "عین" کے کئی معنی ہیں آنکھ، چشمہ، آفتاب وغیرہ جس جگہ یہ لفظ استعمال ہو اور کوئی ایک معنی مراد لینے کے لئے وجہ بھی نہ موجود ہو تو لامحالہ مراد متعین کرنے کے لئے سوال واستفسار کی ضرورت ہوگی۔

اسی طرح لفظ کے کئی معنی اگرچہ نہ ہوں لیکن وہ لفظ اس قدر کم استعمال ہونے والا ہو کہ وضاحت وتشریح کے بغیر مراد نہ متعین ہوسکے[1] جیسے لفظ "ھلوع" کہ آیت میں ہے جس کے معنی نہایت حریص وبے صبرا ہیں۔

ان الانسان خلق ھلوعا[2] — انسان جی کا کچا پیدا کیا گیا ہے۔

---

[1] اصول السرخسی ج ۱ باب اسماء صیغۃ الخطاب الخ [2] المعارج ع ۱

هلوع کی وضاحت وتفسیر کے لئے یہ دو آیتیں ہیں۔

اذا مسہ الشرُّ جزوعا و اذا مسّہ الخیر منوعًا [۱]	جب اس کو برائی (ناگواری) پہنچتی ہے تو بے صبرا ہو جاتا ہے اور جب بھلائی (موافق حالات) پہنچتی ہے تو بے توفیقا ہو جاتا ہے۔

مجمل میں خفا کے اسباب | مجمل میں خفی اور مشکل سے زیادہ خفاء ہوتا ہے جس کے تین سبب ہیں اور اجمال کی وہی تین شکلیں بھی ہیں:۔

(۱) مشترک معنی ہوں جس میں کسی ایک معنی کی تعیین کا کوئی قرینہ نہ ہو۔

(۲) شریعت نے لغوی معنی کے علاوہ خاص معنی مراد لیا ہو۔

(۳) لفظ اجنبی ہو اور زیادہ استعمال ہونے والا نہ ہو [۲]

ان میں سے جو بھی ہو بیان وتفسیر کے بغیر مراد ومقصود کی تعیین نہیں ہوتی ہے۔

محکم | (۴) محکم وہ ہے جس سے حکم اس قدر واضح ہو کہ تاویل وتخصیص ابطال وتبدیل کسی کو نہ قبول کرے اس میں دین وشریعت کے اساسی اصول داخل ہوں گے مثلاً ایمان وعبادت اور اخلاق وغیرہ یا وہ شرعی احکام داخل ہوں گے جن میں تابید (ہمیشگی) کی قید موجود ہے جیسے پاکدامن عورتوں کو تہمت لگانے والے کے بارے میں ہے [۳]

ولا تقبلوا لھم شھادۃً ابدا [۴]	اور کبھی ان کی شہادت نہ قبول کرو۔

یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

الجھاد ماض منذ بعثنی اللہ الی ان یقاتل اخر	جہاد باقی رہے گا جب سے مجھ کو اللہ نے رسول بنایا یہاں تک کہ میری امت کے

---

[۱] المعارج ع ۱ [۲] عبدالوہاب خلاف علم اصول الفقہ القاعدۃ الرابعۃ الخ

[۳] ایضًا [۴] النور ع ۱

امتی الدجّال [1] آخر میں دجال سے مقابلہ ہو۔

مفسر اور محکم میں فرق مفسر اور محکم میں فرق یہ ہے کہ مفسر میں نسخ کا احتمال ہوتا ہے اور محکم میں احتمال نہیں ہوتا، مفسر میں بھی نسخ کا احتمال نزول قرآن کے زمانہ تک ہے اس کے بعد مفسر محکم میں تبدیل ہوجاتا ہے کیونکہ نسخ کا زمانہ باقی نہیں رہتا۔ اسی بنا، پر محکم کی دو قسمیں کی جاتی ہیں:۔

محکم کی دو قسمیں

(۱) محکم لذاتہ اور (۲) محکم لغیرہ

۱۔ محکم لذاتہ وہ ہے جو اپنی ذات کے لحاظ سے نسخ کے احتمال کو ختم کردے، جیسا کہ اوپر مثالیں گذر چکیں۔

۲۔ محکم لغیرہ وہ ہے جن میں نسخ کا احتمال نزولِ قرآن کا زمانہ ختم ہونے کی وجہ سے نہ باقی رہے اس میں تمام مذکورہ صورتیں داخل ہوں گی جن میں پہلے احتمال تھا اور بعد میں ختم ہوگیا اس لحاظ سے پورا قرآن محکم ہوگا اور اس میں نسخ بمعنی تبدیلی ذات کا احتمال نہیں ہے [2]

محکم پر عمل واجب ہے اس کو ظاہر سے پھیرنے یا اس میں تاویل وتبدیل کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

محکم کے مقابل متشابہ ہے محکم کے مقابل متشابہ ہے کہ جس سے نہ مراد ومقصود کی وضاحت ہو اور نہ وضاحت کے لئے کوئی خارجی قرینہ موجود ہو۔ احکام شرعیہ میں چونکہ اس قسم کے متشابہ کا وجود نہیں ہے اس لئے یہاں اس پر بحث کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

ٹکراؤ کی صورتیں اور ان کا حکم جیسا کہ اوپر ظاہر نص مفسر اور محکم کی تفصیل سے معلوم ہوا

---

[1] سنن ابی داؤد کتاب الجهاد [2] عبدالوہاب خلاف علم اصول الفقہ۔

ہے کہ یہ سب وضاحت میں ایک درجہ کے نہیں ہیں بلکہ ان میں فرق ہے جو ٹکراؤ کے وقت ظاہر ہوتا ہے۔ مثلاً ظاہر اور نص کا ٹکراؤ ہو تو نص پر عمل ہوگا ظاہر پر نہ ہوگا۔

قرآنِ حکیم میں ہے۔

واحل لکم ماوراء ذالکم[1] ان (محرمات) عورتوں کے ماسوا تمہارے لئے حلال ہیں۔

یہ آیت چار سے زیادہ عورتوں کے حلال ہونے میں ظاہر ہے لیکن دوسری آیت سے۔

فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلٰث وربٰع[2] جو عورتیں تمہیں پسند ہیں ان سے نکاح کر لو دو دو سے خواہ تین تین سے خواہ چار چار سے۔

یہ چار تک محدود کرنے میں نص ہے لیکن ظاہر کے مقابلہ میں نص زیادہ واضح ہوتا ہے اس لئے اسی پر عمل ہوگا۔

اسی طرح نص اور مفسر میں ٹکراؤ ہو تو مفسر پر عمل ہوگا نص پر نہ ہوگا جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے متحاضہ (جس کو بیماری کی وجہ سے ماہواری کے علاوہ خون آتا ہو) کے بارے میں فرمایا۔

تتوضأ لکل صلوۃ[3] وضو کرے ہر نماز کے لئے۔

یہ حدیث ہر نماز کے لئے وضو کرنے میں نص ہے جس میں احتمال ہے کہ ایک ہی وقت میں ہر نماز کے لئے علیحدہ علیحدہ وضو کیا جائے یا ہر نماز کے وقت ایک وضو کافی ہوگا اگرچہ اس وقت کئی نمازیں پڑھی جائیں لیکن دوسری حدیث نے احتمال کو ختم کر دیا۔

تتوضئ لوقت کل صلوٰۃ[4] تو (مستحاضہ) ہر نماز کے وقت وضو کرے

---

[1] النساء ع ۴ [2] ایضاً ع ۱ [3] عبید اللہ بن مسعود التلویح والتوضیح التقسیم الثالث فی ظہور المعنی ا ج [4] شرح مختصر الطحاوی وحاشیہ نور الانوار مبحث المحکم۔

یہ مفسر ہے جس سے ہر نماز کے وقت ایک وضو کافی ہونے کا ثبوت ملتا ہے۔ اس بنا پر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حکم یہ ہے کہ ہر نماز کے وقت ایک مرتبہ وضو کرنا کافی ہوگا۔ اس سے فرض و نفل وغیرہ جس قدر نمازیں ایک وقت میں پڑھنا چاہے پڑھ سکتی ہے اس مرض کی وجہ سے وضو نہ ٹوٹے گا۔

حکم کی وضاحت کے تحت چند اور اصطلاحیں | لفظ سے حکم کی وضاحت کے تحت ائمہ مجتہدین کی یہ اصطلاحیں بھی آتی ہیں:-

۱۔ مشترک و مؤوّل۔

۲۔ حقیقت و مجاز اور

۳۔ صریح و کنایہ

ہر ایک کی تفصیل درج ذیل ہے۔

مشترک | (۱) مشترک وہ لفظ ہے جس کے دو یا کئی معنی ہوں اور ہر معنی کے لئے علیحدہ علیحدہ وضع کیا گیا ہو۔[1]

اشتراک کی تین وجہیں | مثلاً لفظ قرءٌ کے دو معنی اور لفظ عین کے کئی معنی اوپر گذر چکے اور ہر ایک کے لئے علیحدہ علیحدہ ان کی وضاحت ہوئی ہے۔ دو یا زیادہ معنی میں اشتراک کی کئی وجہیں ہیں۔ مثلاً۔

۱۔ قبیلوں کا اختلاف۔ بعض قبیلے ید (ہاتھ) پورے ہاتھ کو کہتے ہیں، بعض ہتھیلی و بازو کو اور بعض صرف ہتھیلی کو کہتے ہیں۔ اہلِ لغت نے یہ حال دیکھ کر لفظ ید (ہاتھ) کو ان تینوں میں مشترک قرار دیا۔

۲۔ حقیقۃً ایک ہی معنیٰ کے لئے وضع ہو لیکن مجازاً دوسرے معنی میں استعمال ہونے لگا ہو۔ لفظ "صاع" لکڑی کا پیمانہ جو ناپنے کے لئے بنایا جاتا ہے لیکن اس سے

---

[1] صدر الشریعۃ عبید اللہ بن مسعود۔ التلویح والتوضیح۔ تعریف المشترک الخ

ہر وہ چیز مراد ہوتی ہے جو اس میں سما سکے۔

۳۔ لغت میں ایک معنی کے لئے وضع ہو لیکن شریعت کی اصطلاح میں دوسرے معنی مراد ہوں۔ صلوٰۃ دعا کے لئے وضع ہوا ہے لیکن شریعت میں خاص عبادت مراد ہے۔ "طلاق" ہر قسم کی گلوخلاصی کے لئے وضع ہوا ہے لیکن شریعت میں بیوی کی گلوخلاصی مراد ہے۔

۴۔ اشتراک اسم۔ فعل۔ حرف تینوں میں پایا جاتا ہے۔ اسم کی مثالیں اوپر والی ہیں۔ فعل جیسے امر کا صیغہ وجوب اور استحباب دونوں کے لئے ہوتا ہے حرف جیسے واو عطف اور حال دونوں کے لئے ہوتا ہے۔

عام اور مشترک کے درمیان فرق

عام اور مشترک کے درمیان فرق یہ ہے کہ عام میں لفظ ایک ہی مرتبہ کئی معنوں کے لئے وضع ہوتا ہے اور مشترک میں ہر معنی کے لئے علیحدہ علیحدہ وضع ہوتا ہے نیز عام بیک وقت کئی معنوں کو شامل ہوتا ہے اور مشترک سے بالعموم ایک ہی وقت میں ایک ہی معنی مراد لئے جاتے ہیں بعض خاص صورتیں بیک وقت کئی معنی مراد لینے کی بھی ہیں لیکن ان کا وجود بہت کم ہے اور ان میں فقہاء کے درمیان اختلاف بھی ہے۔

مشترک سے متعلق احکام

یہ اشتراک اگر لغوی و اصطلاحی معنی میں ہے تو اصطلاحی معنی مراد ہوں گے لغوی نہ مراد ہوں گے جیسے صلوٰۃ کے معنی عبادت مخصوصہ اور طلاق کے معنی بیوی کی گلوخلاصی ہیں۔ اگر لغوی معنی میں اشتراک ہے تو اجتہاد کے ذریعہ سے ایک معنی کی تعیین ضروری ہے۔ یہ اجتہاد علامت و قرینہ وغیرہ کے پیش نظر ہوگا جس میں اختلاف کی گنجائش ہے جیسے لفظ "قرء" سے قرینہ کی بنا پر کوئی طہر مراد لیتا ہے اور کوئی حیض مراد لیتا ہے۔ اور اگر کوئی قرینہ موجود نہ ہو کہ جس سے کسی ایک معنی کی تعیین ہو سکے تو ایسی صورت میں مجتہدین کے تین قول ہیں۔

۱۔ مشترک کے ایک سے زیادہ معنی مراد لینا جائز ہے بشرطیکہ کلام کے مفہوم میں

کوئی دشواری نہ ہو خواہ کلام مثبت ہو یا منفی ہو۔ اکثر شوافع کا یہی مسلک ہے جو عموم مشترک کے قائل ہیں۔

۲۔ مشترک سے بہر صورت ایک ہی معنی مراد لینا جائز ہے خواہ مثبت کلام ہو یا منفی کلام ہو۔ اکثر احناف کا یہی مسلک ہے جو عموم مشترک کے قائل نہیں ہیں۔

۳۔ مشترک سے زائد معنی مراد لینا جائز ہے بشرطیکہ منفی کلام ہو مثبت کلام میں جائز نہیں ہے بعض احناف کا یہی مسلک ہے[۱] ہر ایک کے لئے اپنے اپنے دلائل ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے۔ احکام شرعیہ میں اختلاف کے اثر کی صورت یہ ہے۔ مثلاً

دو مثالوں کے ذریعہ وضاحت | قرآن حکیم میں ہے :۔

ومن قُتل مظلومًا فقد جعلنا	جو مظلوم قتل کیا گیا ہو اس کے وارث
لولیہ سلطانًا فلا یسرف	کو ہم نے زور (اختیار) دیا ہے پس وہ
فی القتل ۔[۲]	قتل میں حد سے آگے نہ بڑھے ۔

اس آیت میں لفظ سلطان (زور و اختیار) ہے جس میں قصاص (جان کا بدلہ جان) اور دیت (جان کی قیمت) دونوں کا احتمال ہے اکثر شوافع چونکہ عموم مشترک کے قائل ہیں اس بنا پر ان کے نزدیک وارث کو اختیار ہے کہ قاتل سے قصاص لے یا دیت وصول کرے ۔ چنانچہ کتاب الام میں ہے :۔

فایما رجل قتل قتیلا فولی المقتول	جس نے کسی کو قتل کر دیا تو اس کے وارث کو
بالخیار ان شاء قتل القاتل وان	اختیار ہے چاہے تو قصاص لے چاہے دیت
شاء اخذ منہ الدیۃ وان شاء	لے اور چاہے دیت لئے بغیر قاتل کو
عفا عنہ بلا دیۃ ۔[۳]	معاف کر دے ۔

---

[۱] علی بن ابی علی الآمدی الاحکام فی اصول الاحکام جزء ا المقدمۃ المسألۃ السابعۃ۔ [۲] الاسراء ع ۴ ۔ [۳] محمد بن ادریس الشافعی کتاب الام ج ۶ کتاب جزاء العمد الحکم فی قتل العمد۔

تائید میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے:۔

من قتل بعدہ قتیلا فاھلہ	جو شخص اس کے بعد کسی کو قتل کرے تو ورثا
بین خیرتین ان احبوا فالقتل	کو دو قسم کے اختیار ہیں اگر چاہیں تو قتل
وان احبوا فالعقل [1]	اگر چاہیں تو دیت وصول کریں۔

اکثر احناف چوں کہ عمومِ مشترک کے قائل نہیں ہیں اس بنا پر ان کے نزدیک قصاص اور دیت کے درمیان اختیار نہیں صرف قصاص واجب ہے چنانچہ ہدایہ میں ہے۔

وھو واجب ولیس للولی اخذ الدیۃ	متعین طور پر قصاص واجب ہے وارث کو قاتل
الا برضا القاتل [2]	کی رضامندی کے بغیر دیت لینا جائز نہیں ہے۔

تائید میں قرآنِ حکیم کی یہ آیت ہے۔

یآیھا الذین اٰمنوا کتب علیکم	اے ایمان والو تمہارے اوپر مقتولین میں
القصاص فی القتلیٰ [3]	قصاص فرض کیا گیا ہے۔

اس آیت میں صرف قصاص کا ذکر ہے دیت کا ذکر نہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ متعین طور پر قصاص ہی واجب ہے۔

اسی طرح لفظ " مولیٰ " کے کئی معنی ہیں آقا و مالک ، آزاد کرنے والا ، آزاد شدہ غلام ، چچا زاد بھائی وغیرہ ۔ اب اگر کسی شخص نے موالی (مولیٰ کی جمع) پر وقف کیا اور کسی کو متعین نہیں کیا ، اتفاق سے اس کے آزاد کرنے والے آقا اور آزاد شدہ غلام دونوں موجود ہیں تو ایسی صورت میں شوافع چوں کہ عمومِ مشترک کے قائل ہیں

---

[1] ترمذی و مشکوٰۃ کتاب القصاص [2] برہان الدین مرغینانی ہدایہ ج ۴ کتاب الجنایات۔
[3] البقرہ ع ۲۲ ۔

اس بنا پر ان کے نزدیک مال دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا اور احناف عمومِ مشترک کے قائل نہیں ہیں اس بنا پر صرف آزاد شدہ غلام پر مال وقف ہوگا کیوں کہ وہ نسبتاً زیادہ مستحق اور قابل رحم ہے[1] (یہ مثال محض سمجھانے کے لئے ہے اس مسئلہ کی ضرورت اب نہیں رہی)۔

مؤوّل مشترک کے مقابل مؤوّل ہے مشترک کے مختلف معنوں میں سے کسی ایک معنی کو ترجیح حاصل ہو جائے تو وہ مؤوّل بن جاتا ہے۔

یہ ترجیح کئی طرح سے حاصل ہوتی ہے مثلاً خبر واحد، قرینہ، سیاق و سباق لفظ میں غور و فکر اور مجتہد کا اجتہاد وغیرہ۔ ترجیح کے بعد اس معنی کے بارے میں ظن غالب حاصل ہو جاتا ہے جس پر عمل واجب ہے۔ جیسے لفظ "قرءٌ" کسی امام نے قرینہ کی بنا پر طہر کے معنی لئے اور کسی نے حیض کے معنی کو ترجیح دی جس کے بعد یہ لفظ مؤوّل بن گیا اور ہر ایک کے نزدیک اس کے قول کے مطابق اس پر عمل واجب قرار پایا۔

حقیقت و مجاز (۲) "حقیقت" وہ ہے کہ لفظ جس کے لئے وضع کیا گیا اس میں وہی مراد ہو۔ اور مجاز وہ ہے کہ لفظ جس کے لئے وضع کیا گیا اس میں وہ مراد نہ ہو بلکہ کوئی اور دوسرا (جو اس کے مناسب ہو) مراد ہو[2] جیسے صلوٰۃ دعا کے لئے حقیقت ہے اور نماز کے لئے مجاز ہے۔ حقیقت و مجاز میں جہت و حیثیت کا بھی لحاظ ہوتا ہے جس کی بنا پر حقیقت مجاز اور مجاز حقیقت بن جاتا ہے جیسے شرعی اصطلاح کی حیثیت سے دیکھا جائے تو "صلوٰۃ" نماز کے لئے حقیقت ہے اور دعا کے لئے مجاز ہے جس طرح لغوی حیثیت سے اس کے برعکس۔ حقیقت سے مجاز مراد لینے کے لئے دونوں کے درمیان مناسبت ہونا ضروری ہے جیسے نماز اور دعا کے درمیان

---

[1] صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود التلویح والتوضیح تعریف المشترک الخ۔ [2] محمد بن احمد السرخسی اصول السرخسی جزء۱ فصل فی بیان الحقیقۃ والمجاز۔

مناسبت ہے۔

حقیقت ومجاز سے متعلق چند احکام | "حقیقت" میں لفظ جس کے لئے وضع کیا جاتا ہے وہ اس سے جدا نہیں ہوتا اور مجاز میں لفظ سے جو مراد لیا جاتا ہے وہ اس سے جدا ہوجاتا ہے۔ مثلاً "اب" باپ کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ یہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ باپ نہیں ہے۔ جَدُّ (دادا) کو اَبْ "مجازاً" کہا جاتا ہے، یہ کہنا صحیح ہے کہ وہ باپ نہیں ہے۔

"حقیقت" پر عمل ممکن ہو تو مجازی معنی کا اعتبار نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ اس میں وسعت سے کام لیتے ہیں مثلاً

ولا تنکحوا ما نکح اٰباءکم من النساء [1]	ان عورتوں سے نکاح نہ کرو جن سے تمہارے باپ نے نکاح کیا۔

آیت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نکاح سے مراد ہے عملِ زوجیت۔ عقدِ نکاح نہیں ہے کیوں کہ نکاح کے حقیقی معنی ضم (ملاپ) ہے جو عملِ زوجیت میں پایا جاتا ہے اور مجازی معنی عقدِ نکاح ہے جو ضم (ملاپ) کا سبب ہے اسی طرح لغوی حیثیت سے نکاح کی حقیقت عملِ زوجیت ہے اور عقدِ نکاح مجاز ہے۔ شرعی حیثیت سے عقدِ نکاح حقیقت ہے اور عملِ زوجیت مجاز ہے اس جگہ امام شافعیؒ نے نکاح کے معنی عقدِ نکاح لیا ہے جس کی بنا پر سسرالی رشتہ کی جو حرمت ثابت ہوتی ہے وہ زنا سے نہ ثابت ہوگی کیونکہ عقدِ نکاح اس میں نہیں پایا جاتا اور امام ابوحنیفہؒ نے نکاح کے معنی اس جگہ عملِ زوجیت لیا ہے جس کی بنا پر زنا سے بھی سسرالی رشتہ کی حرمت ثابت ہوجائیگی۔

حقیقت ومجاز دونوں ایک لفظ اور ایک محل میں مراد نہیں لئے جاسکتے ہیں! امام شافعیؒ اس میں بھی وسعت سے کام لیتے ہیں۔ مثلاً قرآنِ حکیم میں ہے:۔

اولا مستم النساء [2]	یا تم عورتوں کو چھوؤ۔

---

[1] النساء ع ۳ [2] المائدۃ ع ۲

لا مستم ملامستہ سے ہے جس کے معنی چھونا۔ یہ ہاتھ سے چھونے میں حقیقت ہے اور عملِ زوجیت میں مجاز ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک چوں کہ حقیقت و مجاز دونوں جمع ہوسکتے ہیں، اِس بنا پر عورتوں کو چھونے سے بھی وضو ٹوٹ جائے گا اور مجبوری کی حالت میں تیمم اس کا قائم مقام ہوگا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں نہیں جمع ہونے ہیں اس بنا پر مجازی معنی مراد ہوں گے چنانچہ ان کے نزدیک عورتوں کے چھونے سے وضو نہ ٹوٹے گا کہ جس کے قائم مقام تیمم ہو۔ ہر ایک کے اپنے اپنے دلائل ہیں جن کو اصول فقہ کی کتابوں میں دیکھنا چاہیئے۔

حقیقت سے مجاز مراد لینے کی چند صورتیں | حقیقت کو لینا جب دشوار ہو یا حقیقت لینا ترک کر دیا گیا ہو تو دونوں صورتوں میں "مجاز" مراد لیا جائے گا جیسے کسی شخص نے قسم کھائی کہ کھجور کا درخت نہ کھائے گا، تو ظاہر ہے کہ نفس درخت کھانا دشوار ہے اس بنا پر اس کا پھل مراد ہوگا اور اگر پھل دار نہ ہو تو اس کی وہ قیمت (اس سے خریدی ہوئی چیز) مراد ہوگی جو بیچنے سے حاصل ہو۔ اسی طرح کسی نے قسم کھائی کہ فلاں شخص کے گھر میں قدم نہ رکھے گا تو اس سے داخل ہونا مراد ہوگا کیونکہ داخل ہوئے بغیر قدم باہر سے گھر میں رکھ دینا ایسی حقیقت ہے جو ترک کر دی گئی ہے۔

حقیقت اگرچہ مستعمل ہو لیکن مجاز متعارف ہونے کی وجہ سے زیادہ مستعمل ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حقیقت مراد لینا زیادہ بہتر ہے مثلاً کسی نے قسم کھائی کہ یہ گیہوں نہ کھائے گا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک گیہوں ابال کر یا بھون کر کھانے سے قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ گیہوں اگرچہ مستعمل ہے لیکن متعارف اور کثیر الاستعمال گیہوں کی روٹی ہے۔ "حقیقت" درج ذیل صورتوں میں متروک ہو جاتی ہے۔

۱۔ عرف و عادت میں اس کا استعمال نہ باقی ہو جیسے صلوٰۃ کا استعمال دعا میں متروک ہے۔

۲۔ خود لفظ کی دلالت سے ظاہر ہو کہ حقیقت مراد نہیں ہے جیسے لحم (گوشت) سے

مچھلی کا گوشت مراد نہیں ہوتا۔

۳۔ انداز کلام سے ظاہر ہو کہ حقیقت مراد نہیں ہے جیسے :۔

فمن شآء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر[1] جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر اختیار کرے۔

کلام کے انداز سے ظاہر ہے کہ یہاں زجر و توبیخ مراد ہے حکم و اختیار مراد نہیں ہے۔

۴۔ متکلم کی صفت و حالت سے ظاہر ہو کہ حقیقت مراد نہیں ہے جیسے اللّٰھم اغفرلی (اے اللہ مجھے بخشدے) بندہ محتاج ہے اللہ کو وہ حکم کیسے دے سکتا ہے۔ اس بنا پر یہاں درخواست و سوال مراد ہے حکم مراد نہیں ہے۔

۵۔ محلِ کلام سے ظاہر ہو کہ حقیقت مراد نہیں ہے جیسے

انما الاعمال بالنیات[2] اعمال کا مدار نیتوں پر ہے۔

حقیقی معنی تو یہ ہیں کہ نیت کے بغیر کسی عمل کا وجود ہی نہ ہو یہ خلاف واقعہ ہے۔ اور محل کلام بھی اس کی اجازت نہیں دیتا اس بنا پر مجازی معنی مراد ہوں گے یعنی ثواب الاعمال یا حکم الاعمال (اعمال کا ثواب یا اعمال کا حکم) نیتوں پر ہے۔

حقیقت و مجاز عام و خاص دونوں ہوتے ہیں حقیقت و مجاز عام و خاص دونوں ہوتے ہیں یعنی جس طرح اصل وضعی معنی عام اور خاص دونوں میں مراد ہوتے ہیں اسی طرح مجازی معنی بھی عام اور خاص دونوں میں مراد ہوتے ہیں بعض شوافع کے نزدیک مجاز عام نہیں ہوتا بلکہ خاص ہی ہوتا ہے اسی بنا پر درج ذیل صورت میں اتفاق کے باوجود احناف و بعض شوافع کے درمیان اس کی توجیہ میں اختلاف ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

لا تبیعوا الدرھم بالدرھمین ولا الصاع بالصاعین[3] ایک درہم کو دو درہم کے بدلے اور ایک صاع کو دو صاع کے بدلے نہ بیچو۔

---

[1] الکہف ع ۴ [2] بخاری ج ۱ حدیث انما الاعمال الخ [3] ملا علی قاری۔ شرح مختصر المنار۔

دوسری روایت ہے :۔

لا یصلح صاع تمر بصاعین ولا درھم بدرھمین [1] — ایک صاع بھر کھجور دو صاع کے بدلے اور درہم دو درہم کے بدلے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔

حدیث میں صاع (لکڑی کا پیمانہ) حقیقۃً مراد نہیں ہے کیونکہ یہ صاع ان چیزوں میں داخل نہیں جن میں کمی بیشی سے سود لازم آتے اور جس کی بنا پر ایک کی بیع دو کے بدلے ناجائز قرار پائے بلکہ صاع سے اس کے مجازی معنی مراد ہیں جس میں وہ تمام چیزیں داخل ہیں جو صاع سے ناپ کر بیچی اور خریدی جاتی ہیں اور جن میں کمی بیشی سے سود لازم آتا ہے۔ بعض شوافع کے نزدیک چوں کہ مجاز میں عموم نہیں ہوتا اس بنا پر حدیث میں صاع کو مجازی معنی میں عام نہیں مراد لیتے بلکہ اس کی توجیہ اس طرح کرتے ہیں:۔

لا تبیعوا الطعام الحال فی الصاع بالطعام الحال فی الصاعین۔ — اس غلہ کو جو ایک صاع میں سمائے اس غلہ کے بدلے نہ بیچو جو دو صاع میں سمائے۔

اصل حکم میں کوئی اختلاف نہیں، صرف حکم کی توجیہہ میں اختلاف ہے، وہ بھی امام شافعیؒ سے نہیں بلکہ ان کے بعض مقلدین سے اختلاف ہے [2]

صریح وکنایہ | صریح وہ ہے کہ لفظ کے استعمال میں اس کے معنی ومراد بالکل ظاہر اور کھلے ہوئے ہوں اور کنایہ وہ ہے کہ لفظ کے استعمال میں اس کے معنی ومراد ظاہر اور کھلے نہ ہوں۔ نص اور ظاہر بھی "صریح" جیسے ہوتے ہیں، اسی طرح خفی اور مشکل کنایہ جیسے ہوتے ہیں۔ لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ صریح اور کنایہ میں استعمال کا لحاظ ہوتا ہے اور نص وخفی وغیرہ میں متکلم کے قصد یا قرائن کا لحاظ ہوتا ہے۔ صریح کی مثال: بیوی سے کوئی کہے انتِ طالق

---

[1] ابن ماجہ۔ البیوع عن محمد بن عمرو عن ابی سلمۃ عن ابی سعید الخدری [2] محمد بن احمد سرخسی۔ اصول السرخسی جزء ۱ فصل فی بیان الحقیقۃ والمجاز۔ صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود۔ التلویح والتوضیح بحث الحقیقۃ والمجاز و ملا جیون شیخ احمد۔ نور الانوار بحث الحقیقۃ والمجاز۔

(تجھ کو طلاق ہے) کنایہ کی مثال ضمیریں، ھُوَ۔ اَنَا۔ اَنْتَ وغیرہ ہیں۔

صریح وکنایہ کے احکام | صریح پر عمل واجب ہے اس میں نیت کی ضرورت نہیں ہے مثلاً کوئی سبحان اللہ کہنا چاہتا تھا اور اس کی زبان پر "انتِ طالق" (تجھ کو طلاق ہے) آگیا تو عدالت سے طلاق ہی کا فیصلہ ہوگا کیوں کہ عدالت ظاہر بات پر فیصلہ کی مکلف ہے نیت کا معاملہ تو بندے اور اللہ کے درمیان ہے۔

کنایہ پر عمل واجب ہونے کے لئے نیت یا قرینہ کی ضرورت ہوگی صرف الفاظ کافی نہ ہوں گے۔ مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے انتِ بائن (تو علیحدہ رہے) تو طلاق کے لئے نیت یا نیت کے قائم مقام حال کی دلالت کا اعتبار ہوگا۔ مثلاً غصہ کی حالت میں یہ الفاظ کہے یا طلاق کا ذکر و تذکرہ ہو رہا ہو اس وقت یہ الفاظ زبان سے نکالے۔

"صریح" کلام میں اصل ہے اور کنایہ میں ایک قسم کی کمی پائی جاتی ہے اسی بنا پر شبہات سے جو احکام ثابت نہیں ہوتے وہ کنایہ سے نہ ثابت ہوں گے مثلاً حدود و کفارات (یہ اللہ کے حق ہیں) کے ثبوت کے لئے صریح الفاظ کی ضرورت ہے کنایہ کے الفاظ کافی نہیں ہیں۔ کسی نے زنا، چوری وغیرہ کا اقرار کنایہ سے کیا تو اس پر حد (مقررہ سزا) واجب نہ ہوگی۔ اسی طرح گونگے نے اشارہ سے اقرار کیا تو اس پر بھی حد (مقررہ سزا) واجب نہیں ہوگی کیوں کہ اشارہ سے اقرار "صریح" کے قائم مقام نہیں ہوتا۔

صریح وکنایہ گویا حقیقت ومجاز ہی کی دو قسمیں ہیں لیکن بعض مسائل چونکہ صریح وکنایہ کے نام سے متعلق ہیں اس لئے علیحدہ ذکر کرنے کی ضرورت ہے [۱]

(ب) لفظ سے حکم کا ثبوت۔

ثبوت حکم کے کئی درجے | لفظ سے ثبوتِ حکم کے کئی درجے ہیں:۔

۱۔ واجب۔

---

[۱] اصول السرخسی جزء ۱ فصل فی بیان الصریح والکنایہ۔ شیخ احمد ملاجیون۔ نور الانوار مبحث الصریح والکنایہ۔

۲۔ مندوب

۳۔ مباح

۴۔ حرام اور

۵۔ مکروہ

واجب | (۱) واجب وہ ہے جس میں کسی فعل کے کرنے کی تاکید کبھی خود لفظ سے معلوم ہوتی ہے۔ جیسے نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج اور والدین کی خدمت وغیرہ کے لئے امر کے الفاظ استعمال کئے گئے ہیں جن سے تاکید مقصود ہے اور کبھی خارجی قرینہ سے معلوم ہوتی ہے مثلاً جملہ خبریہ سے قرینہ کی بنا پر تاکید مقصود ہو۔ قرآن حکیم میں ہے۔

والمطلّقات یتربصن بانفسھن ثلٰثۃ قروءٍ [1]	اور طلاق والی عورتیں اپنے کو تین میعادوں (حیض) تک انتظار میں رکھیں۔
وَالذین یتوفون منکم ویذرون ازواجاً یّتربصن بانفسھن اربعۃ اشھر وعشرا [2]	جن کی وفات ہوجائے اور وہ بیویاں چھوڑیں تو وہ بیویاں اپنے کو چار ماہ دس دن تک انتظار میں رکھیں۔

ان آیتوں میں اگرچہ جملہ خبریہ استعمال کیا گیا ہے لیکن مختلف وجوہ کی بنا پر عدت کی جو اہمیت ہے وہ بجائے خود تاکید مقصود ہونے کا قرینہ ہے۔

احناف کے نزدیک فرض اور واجب کے درمیان فرق ہے، وہ یہ کہ فرض کا ثبوت قطعی دلیل سے ہوتا ہے اور واجب کا ثبوت ظنی دلیل سے ہوتا ہے جس کی بنا پر فرض میں کرنے کی تاکید واجب کے مقابلے میں زیادہ ہوتی ہے اور ترک فرض سے عمل باطل ہوجاتا ہے جب کہ ترک واجب سے اس کی تلافی کی شکل (مثلاً نماز میں سجدۂ سہو) نکل آتی ہے۔

---

[1] البقرہ ع ۲۸ [2] البقرہ ع ۳۰

مندوب | (۲) مندوب (مستحب) وہ ہے جس میں کوئی فعل مطلوب ہو لیکن تاکید مقصود نہ ہو تاکید کے بغیر فعل کی طلب کبھی خود الفاظ سے معلوم ہو جاتی ہے مثلاً یُسَنُّ کَذَا (سنّت اس طرح ہے) یا یندب کذا (مستحب اس طرح ہے) وغیرہ قسم کے الفاظ استعمال ہوں اور کبھی الفاظ اگرچہ تاکید کے استعمال ہوتے ہیں لیکن قرینہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہاں تاکید مقصود نہیں ہے۔ قرآنِ حکیم میں ہے۔

یآ ایھا الذین اٰمنوا اذا تداینتم بدین الیٰ اجل مسمی فاکتبوہ[1]	اے ایمان والو۔ جب تم آپس میں وقت مقررہ تک ادھار کا معاملہ کرو تو اس کو لکھ لیا کرو۔

اس آیت میں لفظ فاکتبوہ (لکھ لیا کرو) سے دَین (ادھار) کی کتابت (لکھ لینا) کا وجوب ثابت ہوتا ہے یہ امر کا صیغہ ہے لیکن اگلی آیت میں ہے۔

فان امن بعضکم بعضًا فلیؤد الذی اؤتمن امانتہ[2]	اگر ایک دوسرے پر اعتبار کرے تو چاہیئے کہ وہ شخص جس پر اعتبار کیا گیا ہے امانت پوری ادا کر دے۔

اس سے ظاہر ہے کہ کتابت کے بغیر بھی کام چل جاتا ہے جب کہ ایک دوسرے پر اعتبار ہو۔ یہ قرینہ ہے کہ صیغۂ امر (فاکتبوہ) میں تاکید مقصود نہیں ہے۔

مباح | (۳) مباح وہ ہے جس میں فعل کے کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ہو۔ یہ اختیار کبھی الفاظ سے معلوم ہوتا ہے جیسے لا اثم علیہ (اس پر کوئی گناہ نہیں) یا لاجناح علیکم (تمہارے اوپر کوئی گناہ نہیں) وغیرہ قسم کے الفاظ استعمال کئے جائیں اور کبھی الفاظ اگرچہ وجوب کے ہوتے ہیں لیکن قرینہ فعل کے مباح ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ جیسے

واذا حللتم فاصطادوا[3]	جب حلال ہو تو شکار کرو۔

---

[1] و [2] البقرۃ ع ۳۹ [3] المائدۃ ع ۱

ظاہر ہے کہ احرام سے حلال ہونے کے بعد شکار واجب نہیں صرف مباح ہے اگرچہ صیغۂ امر سے عموماً وجوب ثابت ہوتا ہے۔

حرام | (۴) حرام وہ ہے جس میں کوئی فعل نہ کرنے کی تاکید ہو۔ کبھی خود الفاظ سے یہ تاکید معلوم ہوتی ہے جیسے اس قسم کے الفاظ استعمال ہوں حرّمت علیکم (تمہارے اوپر حرام کی گئی ہیں) حرّم ربکم (تمہارے رب نے حرام کیا) لا یحل لکم (تمہارے لئے حلال نہیں ہے) نہی کا صیغہ استعمال ہو۔ ولا تقربوا الزنیٰ (زنا کے قریب مت جاؤ) بچنے کے لئے امر کا صیغہ استعمال ہو فاجتنبوہ (اس سے پرہیز کرو) اور کبھی الفاظ اگرچہ تاکید کے نہیں ہوتے لیکن فعل پر عذاب یا سزا کا ترتب ہوتا ہے جس سے حرمت ثابت ہوتی ہے جیسے درج ذیل آیت میں تہمت لگانے کی حرمت کا ثبوت ہے۔

والذین یرمون المحصنات ثم لم یأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانین جلدة [1]	جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگاتے ہیں پھر وہ چار گواہ نہ لائیں تو ان کو اسّی کوڑے مارو۔

مکروہ | (۵) مکروہ وہ ہے جس میں فعل نہ کرنا مطلوب ہو لیکن تاکید مقصود نہ ہو۔ مثلاً اس قسم کے الفاظ ہوں۔ ان اللہ کرہ لکم کذا (اللہ نے فلاں بات تمہارے لئے مکروہ کی ہے) کان منھیا عنہ (اس سے روکا گیا ہے) لفظ نہی استعمال ہو لیکن قرینہ موجود ہو کہ یہ نہی حرمت کے لئے نہیں بلکہ کراہت کے لئے ہے جیسے۔

لا تسألوا عن اشیاء ان تبد لکم تسؤکم۔ [2]	اے ایمان والو ایسی باتوں کے بارے میں سوال نہ کرو کہ اگر وہ کھول دی جائیں تو وہ تمہارے لئے بُری ہوں۔

یہاں سوال کی حرمت نہیں بلکہ قرینہ کی بنا پر اس کی کراہت مراد ہے۔

احنافؒ کے نزدیک مکروہ کی دو قسمیں ہیں:-

---

[1] النور ع ۱ [2] المائدہ ع ۱۴

۱۔ مکروہ تحریمی اور ۲۔ مکروہ تنزیہی۔

مکروہ تحریمی واجب کے مقابل ہے جس میں نہ کرنا دلیل ظنی سے ثابت ہو اور مکروہ تنزیہی مندوب کے مقابل ہے جس کی تعریف اوپر گذر چکی مکروہ تحریمی میں بھی نہ کرنے کی تاکید ہوتی ہے لیکن حرام کی نسبت سے کم ہوتی ہے[1]۔

ان پانچوں قسموں کی بھی کئی قسمیں ہیں جن کی تفصیل اصول فقہ کی کتابوں میں دیکھنا چاہیئے۔

اسی طرح عزیمت (حکم اصلی جس کے مخاطب سب لوگ ہیں) اور رخصت (وہ حکم جو اصلی پر عمل درآمد میں رکاوٹ کی وجہ سے قائم مقام بنا اور جس کے مخاطب وہی لوگ ہیں جن کو یہ رکاوٹ پیش آئی) کی بحث بھی وہیں دیکھنا چاہیئے۔

ثبوت حکم کے ان درجوں (واجب، مندوب، حرام اور مکروہ) کے لئے اگرچہ مختلف الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں اور اندازِ کلام و قرینہ کی بنا پر ان کے موقع و محل کا تعین ہوتا ہے، لیکن ان میں سب سے اہم امر (حکم) و نہی (روکنا) کے دو لفظ (صیغے) ہیں کیونکہ بیشتر احکام کا ثبوت اور ان کی وضاحت و درجہ بندی کا زیادہ تعلق انہیں دو سے ہے۔ ذیل میں امر و نہی کی تفصیل ذکر کی جاتی ہے اور اماموں کے اختلاف کی نشاندہی کی جاتی ہے کہ اجتہاد توضیحی کا دائرہ وسیع کرنے میں اس اختلاف کو بھی کافی دخل ہے۔

امر کی تعریف (۱) امر (جس میں کرنے کا مطالبہ ہوتا ہے) کی تعریف یہ ہے :۔

الامر طلب الفعل علی جھۃ الاستعلاء[2]	غلبہ و بلندی کی جہت سے کوئی فعل کرنے کا مطالبہ کرنا۔

---

[1] حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو علی بن ابی علی ابن محمد الآمدی۔ الاحکام فی اصول الاحکام۔ الاصل الثانی فی حقیقۃ الحکم الشرعی الخ وعبدالوہاب خلاف. علم اصول الفقہ۔ القسم الثانی فی الاحکام الشرعیۃ

[2] الآمدی۔ الاحکام فی اصول الاحکام ج ۲ البحث الثانی فی حد الامر۔

مطالبۂ فعل کے صیغہ کی کئی شکلیں ہیں :۔

(ا) مطالبہ ۔فعل امر کے ساتھ ہو جیسے

اقیموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ [۱] — قائم رکھو نماز اور زکوٰۃ دیا کرو۔

(ب) فعل مضارع ہو لیکن اس میں لام امر موجود ہو۔

لینفق ذو سعۃ من سعتہ [۲] — خرچ کرے وسعت والا اپنی وسعت کے مطابق

فمن شہد منکم الشہر فلیصمہ [۳] — جو شخص تم میں اس (رمضان) کے مہینے کو پائے وہ روزہ رکھے۔

(ج) مصدر فعل امر کے قائم مقام ہو۔

فاذا لقیتم الذین کفروا فضرب الرقاب [۴] — جب تم منکروں سے مقابل ہو تو ان کی گردنیں مارنا ہے۔

(د) اسم بمعنی فعل امر ہو جیسے یوسف علیہ السلام کے واقعہ میں ہے۔

وراودتہ التی ھو فی بیتہا عن نفسہ وغلقت الابواب وقالت ھیت لک [۵] — اور جس عورت کے گھر میں وہ تھے وہ انہیں اپنا مطلب حاصل کرنے کو پھسلانے لگی اور دروازے بند کر لئے اور کہا کہ بس آجاؤ۔

" ھیت لک " اسم ہونے کے باوجود فعل امر کے معنی میں ہے۔

(ر) جملہ خبریہ ہو اور قرینہ کی بنا پر اس سے امر کی طرح فعل کا مطالبہ ہو۔

والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلٰثۃ قروء [۶] — اور طلاق والی عورتیں تین میعادوں (حیض) تک اپنے کو روکے رکھیں۔

---

[۱] البقرہ ع ۵ — [۲] الطلاق ع ۱ — [۳] البقرہ ع ۲۳

[۴] محمد ع ۱ — [۵] یوسف ع ۳ — [۶] البقرہ ع ۲۸

فعل امر کا استعمال | فعل امر کا استعمال کئی محل میں ہوتا ہے۔ مثلاً۔

(۱) وجوب

اقیموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ[۱] — نماز قائم رکھو اور زکوٰۃ دیا کرو۔

(۲) استحباب

فکاتبوھم ان علمتم فیھم خیرا۔[۲] — اگر غلاموں میں کچھ خیر سمجھو تو ان کو مال کے بدلہ آزادی لکھ کر دے دو (مکاتب بنادو)

(۳) مباح

کلوا من الطیبات[۳] — کھاؤ پاکیزہ چیزیں۔

(۴) دھمکانا

اعملوا ما شئتم[۴] — تم جو چاہو کرو۔

(۵) ارشاد (فلاح وبہبود کی طلب)

واستشھدوا شھیدین من رجالکم[۵] — اور تم مردوں میں سے دو گواہ بنالو۔

ارشاد اور استحباب کا مفہوم اس لحاظ سے تقریباً یکساں ہے کہ دونوں ہی فلاح وبہبود کی طلب ہوتی ہے لیکن ارشاد میں دنیوی مصلحت ملحوظ ہوتی اور استحباب میں اخروی مصلحت ملحوظ ہوتی ہے۔

(۶) ادب دینا

یاغلام سم اللہ وکل بیمینک وکل مما یلیک[۶] — اے لڑکے اللہ کا نام لے اپنے دائیں ہاتھ سے اور اپنے سامنے سے کھا۔

---

[۱] البقرہ ع ۵ [۲] النور ع ۴ [۳] المومنون ع ۴ [۴] حم السجدہ ع ۵
[۵] البقرہ ع ۳۹ [۶] بخاری ومسلم ومشکوٰۃ کتاب الاطعمۃ۔

عمر بن ابی سلمہؓ ابھی چھوٹے تھے (بالغ نہ تھے) اور کھاتے وقت ان کا ہاتھ طشت میں گردش کرتا تھا تو اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ الفاظ فرمائے۔

(۷) ڈرانا۔

قل تمتعوا فان مصیرکم الی النار[1]	آپ کہہ دیجئے مزے اڑالو پھر تمہیں آگ کی طرف لوٹنا ہے۔

(۸) احسان جتانا۔

وکلوا مما رزقکم اللہ[2]	کھاؤ جو اللہ نے تمہیں دیا ہے۔

(۹) عزت دینا۔

ادخلوھا بسلام اٰمنین[3]	جنت میں سلامتی اور اطمینان سے داخل ہو جاؤ۔

(۱۰) ذلیل کرنا۔

کونوا قردۃ خاسئین[4]	تم ذلیل بندر ہو جاؤ۔

(۱۱) ایجاد کرنا۔

کن فیکون[5]	ہو جا پس وہ ہو جاتا ہے۔

(۱۲) عاجز کرنا۔

فأتوا بسورۃ من مثلہ[6]	اس جیسی کوئی چھوٹی سورت بنا کر لاؤ۔

(۱۳) توہین کرنا۔

ذق انک انت العزیز الکریم[7]	یہ چکھ تو ہی غلبہ والا اور سردار تھا۔

---

[1] ابراہیم ع ۵ [2] المائدہ ع ۱۲ [3] الحجر ع ۱ [4] البقرہ ع ۸
[5] البقرہ ع ۱۴ [6] البقرہ ع ۳ [7] الدخان ع ۳

(۱۴) برابری کرنا۔

فاصبروا اولا تصبروا [1] — تم صبر کرو یا نہ صبر کرو۔

(۱۵) دعا۔

ربنا افتح بیننا و بین قومنا بالحق۔ [2] — اے ہمارے پروردگار ہم میں اور ہماری قوم کے درمیان انصاف کے ساتھ فیصلہ کر دیجیے۔

(۱۶) حقیر سمجھنا

القوا ما انتم ملقون [3] — جادوگرو! ڈالو جو تم ڈالتے ہو۔

(۱۷) عبرت حاصل کرنا۔

انظروا الی ثمرہ اذا اثمر [4] وینعہ۔ — درخت کے پھل کو دیکھو جب وہ پھل لاتا ہے اور اس کے پکنے کو دیکھو۔

(۱۸) تعجب ظاہر کرنا۔

انظر کیف ضربوا لك الامثال [5] — دیکھئے آپ کے سامنے وہ کیسی مثالیں بیان کرتے ہیں۔

ان کے علاوہ بھی کئی استعمال ہیں مثلاً خبر جیسے حدیث میں ہے۔

اذا لم تستحی فاصنع ما شئت [6] — جب تو نے حیا نہ کی تو جو چاہے کرے۔

فاصنع کے معنی صنعت یا فعلت کے ہیں۔

تمنا و آرزو

ونادوا یا مالك لیقض علینا — اور دوزخی پکاریں گے کہ اے مالک (دوزخ

---

[1] الطور ع ۱ [2] الاعراف ع ۱۱ [3] یونس ع ۸ [4] الانعام ع ۱۲

[5] الفرقان ع ۱ [6] بخاری و مشکوٰۃ باب الرفق والحیاء۔

ربك [1] کا داروغہ) کاش کہ آپ کا رب ہم پر فیصلہ کر دے (کام ہی تمام کر دے)۔

بعض مذکورہ محل میں تکرار بھی ہے مثلاً تادیب۔ استحباب میں داخل ہے۔ ڈرانا (انذار) دھمکانا (تہدید) میں داخل ہے [2]

فعل امر کا حقیقی استعمال | جمہور فقہاء کے نزدیک فعل امر کا حقیقی استعمال صرف وجوب میں ہے بعض کے نزدیک صرف استحباب میں ہے اور دوسرے بعض کے نزدیک دونوں کے درمیان مشترک ہے۔ یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ فعل امر قرینہ سے خالی ہو اور اگر وجوب یا استحباب کا قرینہ موجود ہے تو پھر اصل قرینہ ہوگا اور اسی کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا لیکن یہ قرینہ کبھی وجوب کو استحباب کی جانب پھیرنے کے قابل ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا جس کی بنا پر اختلاف ہوتا ہے۔

لاجناح علیکم ان طلقتم	تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم ان بیویوں کو طلاق
النساء مالم تمسوهن	دو جنہیں تم نے ہاتھ نہ لگایا ہو اور نہ مہر مقرر
او تفرضوا لهن فريضة	کیا ہو اور ان کو نفع پہنچاؤ (متعہ دو) وسعت
و متعوهن على الموسع	والے کے ذمہ اس کی حیثیت کے لائق ہے اور
قدره و على المقتر قدره	تنگی والے کے ذمہ اس کی حیثیت کے لائق۔
متاعا بالمعروف حقا	یہ نفع پہنچانا شریعت کے موافق ہے اور یہ
على المحسنين [3]	احسان کرنے والوں پر ضروری ہے (عام
	ہے جس کی کوئی حد نہیں مقرر رہے عرف

---

[1] الزخرف ع ۷ [2] الغزالی۔ المستصفی جزء اول النظر الثانی فی الصیغۃ۔ ملا جیون۔ نور الانوار حاشیہ مبحث الامر۔ سرخسی۔ اصول السرخسی جزء اول فصل فی بیان موجب الامر۔ الآمدی۔ الاحکام فی اصول الاحکام جزء ثانی البحث الثالث فی الصیغۃ الدالۃ علی الامر۔ [3] البقرہ ع ۳۱

و رواج اور ضرورت کے مطابق اس کی

حد ہے)۔

اس صورت میں شافعیہ، حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک متعہ واجب ہے لیکن امام مالکؒ کے نزدیک متعہ مستحب ہے کیونکہ محسنین احسان سے ہے جو واجب نہیں ہوتا۔ جمہور فقہا کے نزدیک احسان کا لفظ واجب و مستحب دونوں قسم کے کام کے لئے آتا ہے لیکن یہاں حقًا کے لفظ سے وجوب کا تعین ہوتا ہے۔

ظاہری فقہا کے یہاں قرینہ کا کوئی اعتبار نہیں "امر" بہر صورت وجوب کے لئے ہوتا ہے مثلاً ظاہری فقہاء (ابن حزم وغیرہ) کے نزدیک دَین (ادھار) کی کتابت اور اس پر گواہ بنانا واجب ہے کیونکہ قرآن مجید میں فاکتبوہ (اس کو لکھ لیا کرو) اور استشہدوا (گواہ بناؤ) امر کے صیغے ہیں جمہور فقہا کے نزدیک دونوں امر استحباب کے لئے ہیں۔ اسی طرح "ظاہری" کے نزدیک کھاتے وقت "بسم اللہ" پڑھنا داہنے ہاتھ اور اپنے آگے سے کھانا واجب ہے جیسا کہ حدیث اوپر گذر چکی اور جمہور فقہاء کے نزدیک قرینہ کی بنا پر دونوں مستحب ہیں۔

امر سے متعلق دو اور بحثیں | "امر" تکرار چاہتا ہے یا نہیں؟ اس میں مطالبہ فی الفور کرنے کا ہونا ہے یا دیر میں کرنے کی گنجائش ہوتی ہے ان دونوں میں بھی فقہا کے درمیان اختلاف ہے۔ احناف کا مسلک ہے۔

ان الامر لا یقتضی التکرار ولا یحتمله[1] — امر نہ تکرار چاہتا اور نہ اس کا احتمال رکھتا ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک امر تکرار کا احتمال رکھتا ہے اور بعض اماموں کے نزدیک امر خود تکرار چاہتا ہے ہر ایک کے پاس اپنے دلائل ہیں اس اختلاف کا اثر درج ذیل ہے

---

[1] اصول السرخسی جز اول فصل فی بیان مقتضی مطلق الامر الخ

صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ قرآن حکیم میں تیمم کا حکم ہے۔

فتیمموا صعیدًا طیبًا [1] تم پاک مٹی سے تیمم کرو۔

احناف کے نزدیک تیمم سے فرض ونفل وغیرہ ہر قسم کی نماز پڑھنے کی اجازت ہے ہر فرض کے لئے تیمم کی ضرورت نہیں ہے جیسے علیحدہ وضو کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ امر تکرار نہیں چاہتا ایک مرتبہ کرلیا بس وہ اس وقت تک کے لئے کافی ہے جب تک تیمم ٹوٹ نہ جائے۔

شوافع کے نزدیک ایک تیمم سے صرف ایک فرض نماز پڑھی جائے اور نوافل جس قدر چاہے پڑھ سکتا ہے کیونکہ امر میں تکرار کا احتمال ہے اس لئے فرض نماز میں احتیاط کی صورت اختیار کرنا مناسب ہے۔ مالکیہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

حنابلہ کے نزدیک ایک وقت کے تیمم سے اس وقت فرض ونفل جتنی نماز چاہے پڑھے اور وقت نکلنے کے بعد دوسرا تیمم کرے گویا وقت نکلنے کے بعد امر تکرار چاہے گا وقت کے اندر نہیں۔

اس میں اماموں کے اور بھی اقوال ہیں جن کو طوالت کے خیال سے نہیں ذکر کیا جاتا پھر نتیجہ کے لحاظ سے اختلاف کا دائرہ زیادہ وسیع بھی نہیں ہوتا کیونکہ ایک طرف جمہور فقہاء کا مسلک ہے کہ "تکرار" امر کی حقیقت میں داخل نہیں اس کی حقیقت صرف فعل کا مطالبہ ہے اور دوسری طرف بالعموم امر کے ساتھ قرینہ ایسا موجود ہوتا ہے جو تکرار یا عدم تکرار پر دلالت کرتا ہے، اختلاف جو کچھ ہے امر مطلق کی صورت میں ہے لیکن جب قرینہ موجود ہے تو پھر اختلاف کی گنجائش نہیں ہے اور قرینہ چونکہ بالعموم پایا جاتا ہے اس بنا پر امر مطلق کی صورت بہت کم ہوتی ہے۔

اسی طرح جن ائمہ کا رجحان امر کی تکرار کی طرف ہے وہ فی الفور تعمیل حکم کے قائل

---

[1] المائدہ ع ۲

ہیں اور جن کا رجحان یہ نہیں ہے ان کے نزدیک تعمیل حکم میں فی الفور کی قید نہیں ہے مثلاً زکوٰۃ کی ادائیگی کا حکم صیغۂ امر کے ساتھ ہے۔ حنابلہ کے نزدیک زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد فوراً ادا کرنا ضروری ہے اور دیگر ائمہ کے نزدیک فوراً ضروری نہیں ہے بلکہ ادائیگی میں جلدی کرنا افضل ہے جیسا کہ ہر کار خیر میں جلدی کرنے کی افضلیت ثابت ہے۔

نہی کی تعریف | (۲) نہی امر کی ضد ہے جس میں نہ کرنے کا مطالبہ ہوتا ہے۔ اس کی تعریف یہ منقول ہے۔

قوله (القائل) لغيره على سبيل الاستعلاء لا تفعل [۱] — غلبہ و بلندی کی جہت سے کہنا کہ ایسا مت کر۔

عدم مطالبۂ فعل (نہ کرنے کا مطالبہ) کے صیغہ کی کئی شکلیں ہیں۔

(ا) فعل نہی ہو جیسے

ولا تقربوا الزنیٰ انہ کان فاحشۃ [۲] — زنا کے پاس نہ جاؤ وہ بے حیائی اور بری راہ ہے۔

(ب) امر کا صیغہ ہو جو فعل سے روکنے پر دلالت کرے۔

فاجتنبوا الرجس من الاوثان واجتنبوا قول الزور [۳] — تم بچتے رہو بتوں کی گندگی سے اور بچتے رہو جھوٹی بات سے۔

(ج) نہی کا مادہ استعمال ہوا ہو اگرچہ فعل نہی کا صیغہ نہ ہو۔

وینھیٰ عن الفحشاء والمنکر والبغی [۴] — اور اللہ بے حیائی اور نامعقول کاموں اور سرکشی سے منع کرتا ہے۔

(د) فعل سے روکنے کیلئے جملہ خبریہ استعمال ہوا ہو جس میں حرمت کا ذکر

---

[۱] عبداللہ بن احمد بن محمود ابوالبرکات النسفی۔ المنار۔ مبحث النہی [۲] بنی اسرائیل ع ۴
[۳] الحج ع ۴ [۴] النحل ع ۱۳

ہو یا حلت کی نفی ہو۔

حرّمت علیکم امھٰتکم وبناتکم واخواتکم وعمّاتکم الخ[1] — حرام کی گئی ہیں تمہارے اوپر تمہاری مائیں تمہاری بیٹیاں تمہاری بہنیں اور تمہاری پھوپھیاں وغیرہ۔

یآ ایھا الذین اٰمنوا لا یحل لکم ان ترثوا النساء کرھا[2] — اے ایمان والو تمہارے لئے حلال نہیں ہے کہ تم عورتوں کو زبردستی میراث میں لے لو۔

فعل نہی کا استعمال | فعل نہی کا استعمال کئی محل میں ہوتا ہے مثلاً

(۱) حرام کرنا (تحریم)

ولا تنکحوا ما نکح اٰبآؤکم من النسآء الا ما قد سلف[3] — اور جن عورتوں کو تمہارے باپ نکاح میں لائیں ان کو تم نکاح میں نہ لاؤ مگر جو پہلے ہو چکا۔

(۲) مکروہ کرنا (کراہت)

لا یمسّ احدکم ذکرہ بیمینہ وھو یبول۔[4] — پیشاب کرنے کی حالت میں تم میں کوئی شخص اپنی شرمگاہ کو دائیں ہاتھ سے نہ چھوئے۔

(۳) دعا

ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ ھدیتنا[5] — اے ہمارے پروردگار ہمارے دلوں کو نہ پھیر جب کہ آپ نے ہمیں ہدایت دی۔

(۴) فلاح وبہبودی کی طلب

یآ ایھا الذین اٰمنوا لا تسألوا — اے ایمان والو ایسی باتیں مت پوچھو کہ

---

[1] النساء ع ۴ — [2] النساء ع ۳ — [3] النساء ع ۳

[4] بخاری ج ۱۔ النہی عن مس الذکر بالیمین — [5] آل عمران ع ۱

عن اشیاء ان تبد لکم تسؤکم [۱] — اگر وہ تم پر کھولی جائیں تو وہ تمہیں بری لگیں۔

(۵) حقیر سمجھنا

ولا تمدن عینیک الی ما متعنا — اپنی آنکھیں ان چیزوں کی طرف نہ پھیلاؤ
به ازواجًا منهم زهرة الحیوة — جو ہم نے لوگوں کو فائدہ اٹھانے کے لئے
الدنیا [۲] — دیں دنیوی زندگی کی رونق۔

(۶) انجام کا بیان

ولا تحسبن الله غافلاً عما — ہرگز مت خیال کرو کہ اللہ ظالموں کے
یعمل الظلمون [۳] — کام سے غافل ہے۔

(۷) ناامیدی

یاایها الذین کفروا لا تعتذروا الیوم — اے کافرو آج کے دن بہانہ نہ بناؤ وہی بدلہ
انما تجزون ما کنتم تعملون [۴] — پاؤ گے جو تم کرتے تھے۔

(۸) شفقت جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول۔

لا تتخذوا الدواب کراسی [۵] — چارپایوں کو کرسی نہ بناؤ۔

(۹) ڈرانا جیسے کوئی شخص اپنے ماتحت سے ڈرانے و دھمکانے کے انداز میں کہے۔

لا تطع امری — میرے حکم کی اطاعت مت کر۔

(۱۰) درخواست جیسے کوئی شخص اپنے برابر والے سے کہے۔

لا تفعل [۶] — مت کیجئے۔

---

[۱] المائدہ ع ۱۴ [۲] طٰہٰ ع ۸ [۳] ابراہیم ع ۷ [۴] تحریم ع ۱ [۵] مسند احمد بن حنبل ج ۲ ص ۴۳۹ حدیث النہی عن اتخاذ الدواب کراسی۔ [۶] الآمدی۔ الاحکام فی اصول الاحکام ج ۲ الصنف الثانی فی النہی۔ ڈاکٹر مصطفیٰ سعید الخن۔ اثر الاختلاف فی القواعد الاصولیۃ فی اختلاف الفقہاء۔ القاعدۃ الاولی۔ النہی عند الاطلاق یقتضی التحریم۔

فعل نہی کا حقیقی استعمال | جمہور فقہاء کے نزدیک "نہی" کا استعمال تحریم (حرام کرنا) میں حقیقت ہے جب کہ وہ قرینہ سے خالی ہو اور بعض کے نزدیک تحریم و کراہت کے درمیان مشترک ہے۔

قرآن حکیم میں ہے:

ولا تجسّسوا ولا یغتب بعضکم بعضًا [1] — عیب جوئی نہ کرو اور ایک دوسرے کی غیبت نہ کرو۔

جمہور کے نزدیک اس سے عیب جوئی اور غیبت کی حرمت ثابت ہوگی۔

بعض کے نزدیک ابتداءً اس سے کراہت ثابت ہوگی۔ دونوں میں جب تک قرینہ اس کے خلاف نہ ہو۔ اور بعض کے نزدیک یہ مجمل ہے۔ تحریم یا کراہت مراد لینے کے لئے شارع کی طرف سے وضاحت کی ضرورت ہے۔

اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا یبیع الرجل علی بیع اخیہ [2] — کوئی شخص اپنے بھائی کے معاملہ پر معاملہ نہ کرے۔

جمہور کے نزدیک جب تک ایک شخص کا معاملہ ختم نہ ہو جائے دوسرے کو خرید و فروخت کا معاملہ کرنا حرام ہے۔ بعض کے نزدیک یہ مکروہ ہے۔ دونوں میں جب تک اس کے خلاف قرینہ نہ ہو اور بعض کے نزدیک حرمت و کراہت دونوں کا احتمال ہے اس بناء پر شارع کی طرف سے وضاحت کی ضرورت ہے۔

نہی سے متعلق ایک اور بحث | عبادات و معاملات میں نہی کے ذریعہ جس فعل کی ممانعت کی جائے اسکے کرلینے کے بعد اس کا وجود قابلِ تسلیم ہوگا یا نہیں؟ اس میں بھی فقہاء کے مختلف اقوال ہیں۔ جمہور کے نزدیک یہ ممانعت اگر عبادات میں ہے تو کر لینے سے نہ

---

[1] الحجرات ع ۲ [2] مسلم و مشکوٰۃ باب المنہی عنہا من البیوع۔

اس کا وجود قابلِ تسلیم ہوگا اور نہ اس پر کسی حکم کا ترتّب ہوگا۔ مثلاً سال میں پانچ روزوں (عیدین و ایامِ تشریق) کی ممانعت ہے۔ اگر کسی نے یہ روزے رکھ لئے تو باطل قرار پائیں گے اور اگر یہ ممانعت معاملات میں ہے تو کر لینے سے اس کا وجود قابلِ تسلیم ہوگا اور اس پر حکم کا ترتّب بھی ہوگا۔ مثلاً جمعہ کی اذان کے وقت خرید و فروخت کی ممانعت ہے یا ایک شخص خرید و فروخت کا معاملہ کر رہا ہے اس کے ختم ہونے سے پہلے دوسرے کو معاملہ کرنے کی ممانعت ہے، لیکن اگر کسی نے ممانعت کے باوجود ان صورتوں میں خرید و فروخت کر لی تو وہ قابلِ تسلیم ہوگی۔

بعض فقہائے کے نزدیک جس فعل کی ممانعت کی گئی ہے اس کے کر لینے سے اس کا وجود قابلِ تسلیم ہوگا جب کہ اس کی صحت کی شرطیں پائی جائیں اور اس کے ارکان مکمل ہوں۔ اس میں عبادات و معاملات کی کوئی تقسیم نہیں دونوں کا یکساں حکم ہے اور بعض فقہائے کے نزدیک اس کا وجود بہر صورت قابلِ تسلیم نہیں خواہ اس کا تعلق عبادات سے ہو یا معاملات سے ہو۔

حسن و قبح کے شرعی یا عقلی ہونے میں اختلاف

فعل کے حسن و قبح کا تعلق بھی امر و نہی کی بحث سے ہے۔ لیکن طوالت کے خیال سے اس کا ذکر نہیں کیا جاتا۔ اصول فقہ اور علم کلام کی کتابوں میں دیکھنا چاہیئے۔ یہاں صرف اس قدر اشارہ کر دینا کافی ہے کہ شوافع و اہلِ حدیث کے نزدیک "امر و نہی" بذات خود فعل کی اچھائی (حُسن) و برائی (قبح) کو ثابت کرنے والے ہیں اور احناف کے نزدیک حسن و قبح کو بذات خود ثابت کرنے والی "عقل" ہے۔ امر و نہی اس کے لئے دلیل اور معرفت کا ذریعہ ہیں۔ اس لحاظ سے پہلی صورت میں "شریعت" حسن و قبح کا معیار و میزان قرار پاتی ہے، جب کہ دوسری صورت میں "عقل" معیار و میزان قرار پاتی ہے اور شریعت اس کے لئے دلیل اور ذریعۂ معرفت کا کام دیتی ہے۔ جن اماموں کے نزدیک حسن و قبح "شرعی" ہے ان کے یہاں

اجتہاد کا دائرہ نسبتاً تنگ ہے اور جن کے نزدیک عقلی ہے ان کے یہاں اجتہاد کا دائرہ کافی وسیع ہے۔ امرونہی میں زیر بحث حسن فعل سے یہ مراد ہے کہ اس کا کرنے والا اللہ کے نزدیک قابل تعریف اور اجر کا مستحق ہو۔ اور قبح فعل سے یہ مراد ہے کہ اس کا کرنے والا اللہ کے نزدیک قابل مذمت اور سزا کا مستحق ہو اسی میں اماموں کا اختلاف ہے۔ اس کے علاوہ حسن وقبح کے دیگر مفہوم میں اماموں کے درمیان کوئی اختلاف نہیں سبھی کے نزدیک حسن وقبح "عقلی" ہیں خواہ ان کا تعلق فعل کے کمال ونقصان سے ہو یا دنیوی اغراض ومفاد سے ہو۔[1]

(۲) اجتہاد استنباطی

اجتہاد استنباطی (جس میں زیادہ غور وفکر کر کے حکم کی علت نکالی جاتی ہے اور پھر اس کی بنیاد پر مسئلہ کا حل تلاش کیا جاتا ہے) کو وسعت دینے کے لئے زریں اصول (قواعد وقوانین) کی تفصیل یہ ہے۔

ائمہ مجتہدین نے اجتہاد استنباطی کو منضبط کرنے کے لئے اس کے قواعد وقوانین کو تین اصطلاحوں کے تحت بیان کیا ہے۔

۱۔ قیاس (۲) استحسان اور (۳) استدلال

قیاس کی لغوی واصطلاحی تعریف (۱) قیاس کے لغوی معنی اندازہ کرنا، پیمائش کرنا، مطابق اور مساوی کرنا ہیں چنانچہ "قاس الثوب بالذراع" کے معنی "قدر اجزاء بہ" (کپڑے کی ذراع سے پیمائش کی) اسی طرح "یقاس فلان بفلان

---

[1] احمد بن عبداللہ النسفی کشف الاسرار شرح المنار جزء اول و مولانا عبدالحی لکھنوی حاشیہ قمر الاقمار و محمد معروف الدوالیبی۔ المدخل الی علم الاصول الفقہ۔ المبحث الثالث۔

فی العلم والنسب" کے معنی یساویہ فی العلم والنسب (علم اور نسب میں وہ اس کے برابر ہے)۔

قیاس کی اصطلاحی تعریفیں یہ ہیں :۔

تعدیة حکم من الاصل الی الفرع لعلة متحدة لا تعرف بمجرد فہم اللغة [1]	اتحاد علت کی بنا پر اصل سے فرع کی طرف حکم منتقل کرنا یہ علت صرف لغت سے نہیں معلوم کی جاتی (بلکہ کافی غور و خوض کے بعد نکالی جاتی ہے)۔
مساواة فرع الاصل فی علة حکمہ [2]	فرع کو اصل کے برابر کرنا یہ برابری اصل کے حکم کی علت میں ہوتی ہے۔
فالقیاس الصحیح مثل ان تکون العلة التی علق بہا الحکم فی الاصل موجودة فی الفرع من غیر معارض فی الفرع یمنع حکمہا [3]	قیاس صحیح مثلاً یہ ہے کہ جس علت پر اصل میں حکم کا مدار رہے وہی علّت فرع میں موجود ہو اور فرع میں کوئی رکاوٹ ایسی نہ ہو جو اس میں حکم جاری ہونے کو روک سکے۔

دراصل سابق فیصلہ اور نظیر کی روشنی میں نئے مسائل حل کرنے کو قیاس کہتے ہیں، نئے مسائل حل کرنے کی ایک صورت تو یہ ہے کہ قرآن و حدیث میں جو مسائل موجود ہیں ان کے الفاظ و معانی میں غور کر کے اجتہاد توضیحی (جس کے قواعد و قوانین کی تفصیل اوپر گذر چکی) کے ذریعہ انہیں حل کیا جائے اور دوسری صورت یہ ہے کہ موجودہ مسائل کے

---

[1] صدر الشریعة قاضی عبید اللہ بن مسعود۔ تنقیح الاصول الرکن الرابع فی القیاس۔

[2] ابن بدران دمشقی شیخ عبدالقادر بن احمد بن مصطفیٰ۔ المدخل الی مذہب الامام احمد بن حنبل الاصل الخامس۔ [3] ابن تیمیہ تقی الدین احمد۔ و ابن قیم الجوزیة۔ القیاس فی الشرع الاسلامی۔

مفہوم میں کافی غور وفکر کر کے ان کی علت نکالی جائے اور پھر نئے مسئلہ کی علت تلاش کی جائے اگر دونوں کی علت میں برابری ہے تو پہلے سے جو حکم موجود ہے وہی حکم نئے مسئلہ میں جاری کیا جائے اس عملِ استنباط یا حکم میں جدید مسئلہ کو اصل مسئلہ کے برابر کرنے کا نام قیاس ہے۔

قیاس اور دلالۃ النص کا فرق | یہ برابری دلالۃ النص میں بھی پائی جاتی ہے (جس کی تفصیل اوپر گذر چکی) لیکن دلالت النص میں علت نکالنے کے لئے زیادہ غور وفکر اور استنباط کی ضرورت نہیں ہوتی "حکم" لغوی مفہوم سے حاصل کر لیا جاتا ہے اور علت بھی اسی سے سمجھ میں آجاتی ہے جب کہ قیاس میں علت کے لئے تنہا لغوی مفہوم کافی نہیں ہے بلکہ زیادہ غور وفکر اور استنباط کی ضرورت ہوتی ہے۔

مثلاً قرآنِ کریم میں اولاد کے لئے حکم ہے :-

فَلَا تَقُلْ لَّهُمَا أُفٍّ [1] تم والدین کے لئے اُف (اونہہ) مت کہو۔

اس میں علت ایذا پہنچانا ہے اف (اونہہ) کہنا کم سے کم ایذا پہنچانے والی بات ہے جب اس کی ممانعت ہے تو زیادہ ایذا پہنچانے والی باتوں کی بدرجۂ اولیٰ ممانعت ثابت ہوگی۔ یہ لغوی مفہوم سے سمجھ میں آجاتا ہے۔ مزید غور وفکر کی ضرورت نہیں ہوتی۔

قیاس کی مثالیں | قیاس کی چند مثالیں یہ ہیں :-

(۱) قرآن حکیم میں دو بہنوں کو ایک ساتھ رکھنے کی ممانعت ہے۔ اسی طرح حدیث میں پھوپھی و بھتیجی یا خالہ و بھانجی کو ایک ساتھ نکاح میں رکھنے کی ممانعت ہے یہ مسائل اصل ہیں جن کی علت حرمت والے رشتوں کے درمیان قطع رحمی اور نسبی احترام کی خلاف ورزی ہے۔ فقہاء نے اصل پر قیاس کر کے ممانعت کا یہ حکم ہر اُن دو عورتوں میں جاری کیا کہ اگر ان میں ایک مرد فرض کی جائے تو دوسرے کے ساتھ اس کا نکاح

---

[1] بنی اسرائیل ع ۳

حرام قرار پائے کیونکہ قطع رحمی اور نسبی احترام کی خلاف ورزی (جو علت ہے) مذکورہ رشتوں میں بھی پائی جاتی ہے[1]

(۲) قرآن حکیم میں شراب پینے کی ممانعت ہے اور علت نشہ پیدا کرنا ہے فقہاء نے اس پر قیاس کرکے ہر اس نبیذ (کھجور، منقیٰ وغیرہ بھگو کر رکھ دیا جائے اور اس پر جھاگ آجائے) کو حرام قرار دیا جو نشہ پیدا کرے اگرچہ اس کا نام شراب نہ ہو۔

(۳) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر ایک شخص خرید و فروخت کا معاملہ کر رہا ہے تو جب تک اسکی بات ختم نہ ہو جائے، دوسرے کو خرید و فروخت کا معاملہ کرنا جائز نہیں۔ علت دوسرے پر زیادتی اور اسکو ایذاء پہنچانا ہے۔ فقہاء نے اس پر کرایہ کو قیاس کیا کہ اگر ایک شخص کرایہ کا معاملہ کر رہا ہے تو جب تک اس کی بات ختم نہ ہو جائے دوسرے کو کرایہ کا معاملہ کرنا جائز نہیں علت دونوں میں ایک ہے۔

قیاس کے ارکان | قیاس کے چار رکن ہیں۔

اصل :۔ وہ ہے جس کا حکم موجود ہے اس کا نام مقیس علیہ ہے۔

فرع :۔ وہ جس کا حکم معلوم کرنا ہے اس کا نام مقیس ہے۔

حکم :۔ وہ جس کو فرع میں جاری کرنا ہے۔

علت :۔ وہ جس کے پائے جانے پر فرع میں حکم کا ثبوت ہوتا ہے۔

اصل | قیاس کے لئے اصل کا ثبوت نص (قرآن و حدیث) سے ہونا ضروری ہے۔ اجماع سے جو اصل ثابت ہو اس پر بھی قیاس کرنا صحیح ہے۔ کیونکہ اس کا مدار بھی قرآن و حدیث ہی ہوتا ہے۔ مثلاً نابالغ بچہ اور بچی کے مال میں ولایت (سرپرستی) کا ثبوت اجماع سے ہے کہ ولی (سرپرست) کے بغیر ان کا تصرف قابل عمل نہ ہوگا۔ فقہاء نے اس مالی ولایت پر

---

[1] برہان الدین مرغینانی ہدایہ کتاب النکاح فصل فی بیان المحرمات۔

نکاح کی ولایت کو قیاس کیا کہ نا بالغ بچہ اور بچی کا نکاح ولی (سرپرست) کے بغیر درست نہ ہوگا۔ اسی طرح عاقل بالغ کو اپنے مال پر ولایت کا ثبوت اجماع سے ہے اس پر نکاح کی ولایت کو قیاس کیا گیا کہ ولی کو نکاح کے لئے عاقل بالغ پر جبر کرنے کا اختیار نہیں جس طرح عاقل بالغ کو مال میں تصرف کے لئے ولی کو جبر کا اختیار نہیں اسی طرح نکاح میں بھی اختیار نہیں ہے۔

مالکیہ کے نزدیک جو "اصل" قیاس سے ثابت ہو اس پر بھی قیاس کرنا صحیح ہے کیونکہ حکم ہونے کے بعد "فرع" اپنی شکل میں نہیں باقی رہتا بلکہ اصل میں تبدیل ہو جاتا ہے جس پر دوسری فرع کو قیاس کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے جیسا کہ ابن رشد کبیر (مشہور ابن رشد کے دادا) کہتے ہیں۔

اذا علم الحکم فی الفرع صار اصلاً [1] — جب فرع کا حکم معلوم ہو گیا تو وہ اصل میں تبدیل ہو گیا۔

لیکن یہ اسی صورت میں ہے جب کہ کتاب و سنت اور اجماع پر قیاس دشوار ہو۔

ولا یصح القیاس علی ما استنبط منها الا بعد تعذر القیاس علیها [2] — استنباط کئے ہوئے (فرع) پر قیاس اس وقت درست ہے جب کہ تینوں پر قیاس دشوار ہو۔

عام حنابلہ کے نزدیک قیاس سے ثابت شدہ "اصل" پر تو قیاس صحیح نہیں لیکن استحسان سے ثابت شدہ "اصل" پر قیاس کرنے کی اجازت ہے۔

ان یکون الاصل ثابتا بالکتاب — ضروری ہے کہ "اصل" کتاب، سنت، اجماع

---

[1] ابن رشد قرطبی ابو ولید محمد بن احمد۔ المقدمات الممہدات ج ۱ ص ۲۲ و ۲۳ [2] اصول فقہ ابو زہرہ القیاس۔

اوالسنة اوالاجماع اوالاستحسان[1] یا استحسان سے ثابت ہو۔

بعض حنابلہ کے نزدیک بھی قیاس سے ثابت شدہ اصل پر قیاس کرنے کی اجازت ہے۔

وقال بعض اصحابنا یجوز القیاس علی ما ثبت بالقیاس لانہ لما ثبت صار اصلا فی نفسہ فجاز القیاس علیہ کالمنصوص[2]

ہمارے بعض اصحاب کے نزدیک قیاس سے جو ثابت ہو اس پر قیاس کرنا جائز ہے کیونکہ جب قیاس ثابت ہوگیا تو وہ "اصل" میں تبدیل ہوگیا اس پر منصوص کی طرح قیاس جائز ہے۔

فرع | (۲) "فرع" کے لئے ضروری ہے کہ اس کا ثبوت نہ اثبات میں ہو اور نہ نفی میں ہو۔ اثبات میں ہوگا تو قیاس کی ضرورت نہ ہوگی نفی میں ہوگا تو قیاس صحیح نہ ہوگا۔

نزول کے لحاظ سے فرع اصل پر مقدم نہ ہو اگر ایسا ہوگا تو قیاس درست نہ ہوگا۔ مثلاً نیت کے وجوب میں وضو کو تیمم پر قیاس کرنا صحیح نہیں کہ جس طرح تیمم میں نیت فرض ہے اسی طرح وضو میں بھی ہے کیونکہ وضو کا حکم ہجرت سے پہلے نازل ہوا اور تیمم کا حکم ہجرت کے بعد نازل ہوا۔

حکم | (۳) حکم کے لئے ضروری ہے کہ وہ کسی فرد کے ساتھ خاص نہ ہو اگر خاص ہوگا تو اس پر قیاس درست نہ ہوگا مثلاً حضرت خزیمہؓ (صحابی) کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

من شہد لہ خزیمۃ فحسبہ[3] خزیمہؓ جس کی شہادت دے وہ کافی ہے۔

حالانکہ شہادت کے لئے دو ہونے چاہئیں تنہا ایک شخص کافی نہیں ہے۔

---

[1] شاکر حنبلی۔ اصول الفقہ الاسلامی شروط القیاس۔ [2] المقدسی عبداللہ بن احمد بن قدامہ روضۃ الناظر وجنۃ المناظر۔ باب ارکان القیاس۔ [3] سنن ابی داؤد۔

اس حدیث کا پس منظر یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے اونٹ خریدا اور اس کی قیمت بھی ادا کر دی لیکن اعرابی نے قیمت کی ادائیگی سے انکار کیا اور کہا کہ گواہ لاؤ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میرا گواہ کون ہے۔ حضرت خزیمہؓ نے کہا کہ میں آپؐ کا گواہ ہوں آپؐ نے اعرابی کو اونٹ کی قیمت دے دی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سوال کیا کہ تم کیسے گواہی دیتے ہو جبکہ ادائیگی کے وقت موجود نہ تھے۔ خزیمہؓ نے جواب دیا کہ جب میں آپؐ کی ان باتوں میں تصدیق کرتا ہوں جن کو آسمان سے لائے ہیں تو کیا میں اس کی تصدیق نہ کروں جو آپؐ زمین پر ادائیگی قیمت کے بارے میں فرما رہے ہیں [1]

حکم قیاسی ہونا چاہیئے غیر قیاسی میں درست نہ ہوگا۔ مثلاً۔

عبادات :۔ نماز کی رکعتوں کی تعداد۔ روزے کے دنوں کی گنتی۔ مناسکِ حج۔ زکوٰۃ کی مقدار نصاب کی حدبندی وغیرہ۔

عقوبات : وہ سزائیں جو مقرر ہیں (حدود)

کفارات : روزہ اور قسم وغیرہ کے کفارات میں جو مقدار مقرر ہے۔

فروض :۔ وہ حصے جو رشتہ داروں (اصحاب فروض) کے مقرر ہیں۔

یہ غیر قیاسی شمار ہوتے ہیں ان میں قیاس درست نہیں ہے۔ امام شافعیؒ، احمد بن حنبلؒ اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک حدود و کفارات میں قیاس درست ہے۔ مثلاً چور کی مقررہ سزا پر کفن چور کو قیاس کرنا صحیح ہے۔ محفوظ جگہ سے خفیہ طریقہ سے مال چرانا (علت) دونوں میں مشترک ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ قیاس درست نہیں، ان کے نزدیک قبر محفوظ جگہ میں شمار ہونے کے لائق نہیں۔ اسی طرح روزے کے توڑ دینے کی وجہ سے کفارہ واجب ہوا لیکن اس کے ادا کرنے سے پہلے دوسرا روزہ توڑ دیا اور اس پر بھی کفارہ واجب ہوا تو امام مالکؒ و شافعیؒ کے نزدیک ہر دن کا علیحدہ علیحدہ کفارہ

---

[1] سنن ابی داؤد، کتاب الاقضیۃ، باب اذا علم الحاکم الخ۔

ادا کرنا پڑے گا انہوں نے ہر دن کو مستقل حیثیت دے کر دو رمضان پر قیاس کیا گویا کہ دو رمضان کے دو روزوں پر کفارہ واجب ہوا۔ اور امام ابوحنیفہ کے نزدیک صرف ایک کفارہ ادا کرنا کافی ہوگا۔ لہ

احناف کا مسلک حدود و کفارات میں قیاس کا نہیں ہے لیکن ان کے یہاں بھی بعض مثالیں موجود ہیں مثلاً رمضان کے روزہ کی حالت میں قصداً جماع کرنے سے کفارہ واجب ہوتا ہے اس پر قیاس کر کے قصداً کھا پی لینے سے کفارہ واجب قرار دیا گیا۔ اسی طرح حرم میں قصداً شکار کو قتل کر دے تو اس پر کفارہ واجب ہے اس پر قتلِ خطا کو قیاس کر کے اس میں بھی کفارہ واجب کیا گیا۔ احناف نے ان صورتوں کی اگرچہ دوسری توجیہ کی ہے لیکن قیاس کے دائرہ سے خارج نہ ہو سکیں۔

حکم اگرچہ قیاسی ہو لیکن اس کی نظیر خارج میں نہ ہو تو اس پر بھی قیاس درست نہیں۔ سفر کی وجہ سے جو سہولت مسافر کو حاصل ہے اُس پر کسی کو قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ سفر (علت) اور کسی میں نہیں پایا جاتا۔

حکم "شرعی" ہونا چاہیئے لغوی امور میں قیاس درست نہیں جمہور فقہاء کا یہی مسلک ہے۔ چنانچہ لواطت کو زنا پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے بعض کے نزدیک صحیح ہے۔

حکم منسوخ نہ ہو کیونکہ اس میں منتقل ہونے کی صلاحیت نہیں ہوتی۔

حکم احکام کلیہ سے مستثنیٰ نہ ہو کہ جس کی بنا پر اس کو خلافِ قیاس کہا جاتا ہو مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع سَلَم کی اجازت دی اس میں اس شے کی بیع پائی جاتی ہے جو اس وقت موجود نہیں ہے حالاں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو شے موجود نہ ہو اس کی بیع سے منع فرمایا ہے۔

لہ ڈاکٹر مصطفیٰ سعید الحسن اثر الاختلاف فی القواعد الاصولیۃ القیاس جریان القیاس فی الحدود والکفارات۔

بیع سَلَم کی صورت یہ ہے کہ مثلاً کوئی شخص کسی کو دس روپیہ دے اور اس کے عوض چار ماہ بعد (فصل کٹنے پر) فلاں ماہ فلاں تاریخ میں فی روپیہ دو سیر گیہوں کے حساب سے بیس سیر گیہوں لے۔

یہ معدوم (جو شئی موجود نہیں ہے) کی بیع ہے جس کی قاعدہ کے مطابق اجازت نہ ہونی چاہیئے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عام ضرورت کے تحت خلافِ قیاس اس کی اجازت مرحمت فرمائی۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر کسی اور صورت کو قیاس کرنا جائز نہیں۔ لیکن جمہور فقہاء امام شافعیؒ امام احمد وغیرہ کے نزدیک اس پر قیاس کرنا جائز ہے۔ مثلاً آم کی فصل بیچنے کا رواج ہے۔ معاملہ کے وقت آم اس قابل نہیں ہوتا کہ اس سے پورا فائدہ اٹھایا جائے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عام قاعدہ کے مطابق یہ بیع آم پکنے تک کے لئے ناجائز ہے۔ بیع سَلَم پر اس کو قیاس کرنا درست نہیں۔ لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک بیع سَلَم پر قیاس کر کے یہ بیع درست ہے کیونکہ دونوں کی علت (لوگوں کی ضرورت اور رواج) میں اشتراک ہے۔

وقالوا انما ننظر الی شروط القیاس فما علمت علته الحقنا به ما شارکه فی العلة سواء قیل انه علی خلاف القیاس اولم یقل۔[1]	جمہور فقہاء نے کہا ہے کہ ہم قیاس کی شرطوں کو دیکھیں گے جس کی علت معلوم ہوگی ہم اس کے ساتھ ان سب کو شامل کر دیں گے جو علت میں شریک ہوں خواہ اسکو خلاف قیاس کہا گیا ہو یا نہ کہا گیا ہو۔

یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع عرایا کی اجازت دی اس میں ایک جنس کی بیع اسی جنس کے بدلے کمی بیشی کے ساتھ ہوتی ہے حالاں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنس کی بیع کو جنس کے بدلے کمی بیشی کے ساتھ منع فرمایا ہے۔

---

[1] ابن تیمیہ و ابن قیم۔ القیاس فی الشرع الاسلامی۔ ماعدّوه علی خلاف القیاس نوعان۔

"عرایا" کی صورت یہ تھی کہ ایک شخص پھل کھانے کے لئے کسی کو عاریۃً کھجور کا درخت دے دیتا لیکن باغ میں آمد و رفت کی وجہ سے مالک کو تکلیف ہوتی اس بناء پر وہ درخت واپس لے کر اس کے عوض تخمینہ سے خشک کھجور دے دیتا تھا۔ اس میں بعض ایسی باتیں پائی جاتی ہیں کہ جن کی بنا پر عام قاعدہ کے مطابق اجازت نہ ہونی چاہیئے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خلافِ قیاس لوگوں کی ضرورت کے پیشِ نظر اجازت مرحمت فرمائی۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر قیاس کرنا جائز نہیں، لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک علت مشترک ہونے کی صورت میں قیاس کی اجازت ہے مثلاً انگور کو کھجور پر قیاس کرنا صحیح ہے اگر کوئی عاریۃً انگور کا درخت دے دے اور اس سے مالک کو تکلیف ہوتی ہو تو وہ انگور کے عوض کشمش دے کر درخت واپس لے سکتا ہے۔

قیاس کے لئے حکم میں عزیمت کی قید نہیں ہے۔ رخصت والے حکم میں بھی قیاس کی اجازت ہے۔ عزیمت سے مراد وہ حکم ہے جو کسی زمانہ، شخص اور حالت کے ساتھ خاص نہ ہو۔ بلکہ عام حکم ہو۔ جیسے شراب کی حرمت۔ وراثت سے قاتل کی محرومی وغیرہ۔
رخصت سے مراد وہ حکم ہے جو سہولت و آسانی کی غرض سے کسی زمانہ یا شخص و حالت کے لئے ہو جیسے شدید ضرورت کی بنا پر شراب استعمال کرنے کی اجازت یا اضطرار کی حالت میں حرام چیزوں کی اباحت وغیرہ [1]

علت (۴) علت پر چونکہ حکم کا مدار ہے اور اس کی بحث زیادہ پر پیچ بھی ہے اس بنا پر فقہاء نے نہایت تفصیل کے ساتھ اس پر بحث کی ہے۔ راقم کی کتاب "فقہ اسلامی تاریخی پس منظر" میں بڑی حد تک یہ تفصیل مل جائے گی یہاں صرف سرسری تعارف اکتفا کیا جاتا ہے۔

---

[1] عبدالوہاب خلاف۔ مصادر التشریع الاسلامی فیما لا نص فیہ الطرف الاول والقیاس۔

فقہائے احکام کا تعلق چار چیزوں سے بیان کیا ہے۔

(۱) علّت (۲) سبب (۳) شرط اور (۴) علامت۔ ان میں سے ہر ایک کی تعریف اور باہمی فرق یہ ہے۔

علّت لغت میں اس "عارض" کو کہتے ہیں جو محل کے وصف میں تغیر پیدا کرے بیماری کو علت اسی بنا پر کہتے ہیں کہ انسان (محل) کی صحت (وصف) میں وہ پیدا کرتی ہے۔ فقہار کی اصطلاح میں جس (عارض) کے پائے جانے کے وقت حکم کا ثبوت ہو اُسے علّت کہتے ہیں۔ اسکی تعریف یہ ہے:۔

ماشرع الحکم عند وجودہ لابہ [۱] — حکم کا ثبوت اس کے پائے جانے کے وقت ہو اسکے سبب سے حکم کا ثبوت نہ ہوا ہو۔

مایضاف الیہ وجوب الحکم ابتداءً [۲] — جس کی طرف حکم کا ثبوت ابتداءً منسوب کیا جائے۔

حکم کی نسبت کبھی سبب وغیرہ کی طرف بھی ہوتی ہے لیکن وہ علت ہی کے واسطے سے ہوتی ہے لیکن حکم کے ثبوت کی نسبت صرف علت کی طرف کی جاتی ہے اگر سبب وغیرہ کی طرف نسبت ہوتی ہے تو وہ اس وقت علّت کے درجہ میں ہوتے ہیں۔

(۲) سبب کے لغوی معنی وہ راستہ اور طریقہ ہے جو مقصود تک پہنچاتا ہے۔ قرآن حکیم میں ہے:۔

وآتیناہ من کل شیٔ سببًا [۳] — اور ہم نے اس کو ہر طرح کا ساز و سامان دیا تھا۔

یعنی ایسا طریقہ جو حکمرانی تک اسکو پہنچانے والا تھا۔ ای طریقا موصلا الیہ [۴]

---

[۱] ابن امیر الحاج۔ التقریر والتحبیر بحث قیاس۔ [۲] عبدالعزیز بن احمد غایۃ التحقیق شرح حسامی القسم الثانی خارجۃ۔ [۳] الکہف ع ۱۱ [۴] غایۃ التحقیق۔ حوالۂ بالا۔

فقہاء کی اصطلاح میں حکم تک پہنچنے کے راستے اور طریقے کو سبب کہتے ہیں۔ ما یکون طریقًا الی الحکم [1]

(۱) راستہ اور (۲) راستہ پر چلنا الگ الگ دو چیزیں ہیں۔ راستہ سبب ہے اور چلنا علت ہے۔ پہنچنے (حکم) کی نسبت چلنے کی طرف ہوگی نہ کہ راستے کی طرف۔ پہنچنا اسی وقت پایا جائے گا جب کہ چلنا پایا جائے۔ راستہ ہزار موجود ہی چلے بغیر وہ طے نہیں ہوسکتا۔

رسّی (سبب) ڈول اور کنواں سب موجود ہیں لیکن پانی نکالنے کی نسبت انسان کے فعل (علت) کی طرف ہوگی نہ کہ رسّی ڈول کی طرف، اور اگر ان کی طرف کبھی نسبت کی گئی تو انسانی فعل کے واسطے سے ہوگی۔

ماکان طریقا الی الحکم بواسطة یسمیٰ له سببا و یسمیٰ الواسطة علة۔ [2]	کسی واسطے سے حکم تک پہنچنے کا جو راستہ ہو وہ سبب ہے اور واسطہ علت ہے۔

(۳) شرط کے معنی لغت میں ایسی علامت کے ہیں جس پر شئی کا وجود موقوف ہو۔ اور فقہاء کی اصطلاح میں وہ ہے کہ جس پر حکم کا وجود موقوف ہو۔

ما یضاف الحکم الیه وجودا عنده۔ [3]	وہ شئے جس کے وجود کے وقت حکم کے وجود کی نسبت کی جائے۔

حکم کا وجود (پایا جانا) اور شئے ہے، حکم کا ثبوت (ثابت و قائم ہونا) دوسری شئے ہے۔ شرط پر حکم کا وجود موقوف ہوتا ہے اور علت پر حکم کا وجوب (ثبوت) موقوف

---

[1] غایۃ التحقیق حوالۂ بالا۔ [2] الشاشی نظام الدین۔ اصول الشاشی بحث قیاس۔

[3]۔ عبدالعزیز بن احمد۔ غایۃ التحقیق۔ حوالۂ بالا۔

ہوتا ہے ان تینوں سے حکم کے تعلق کو فقہاء نے اس طرح بیان کیا ہے۔

الحکم یتعلق بسببه ویثبت بعلته	حکم اپنے سبب سے تعلق رکھتا ہے اپنی علت سے
ویوجد عند شرطه [1]	ثابت ہوتا ہے اور اپنی شرط سے وجود میں آتا ہے۔

(۴) علامت کے معنیٰ نشان کے ہیں جیسے راستہ اور مسجد کے لئے "منارہ" نشان کا کام دیتا ہے فقہاء کی اصطلاح میں حکم کے وجود کا پتہ (نشان دینے والی شئے) کو "علامت" سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

هی مایعرف وجود الحکم من غیران یتعلق به وجوده ولا وجوبه۔ [2]	وہ شئے جو حکم کے وجود کا پتہ دے نہ حکم کے وجود سے تعلق رکھے اور نہ ثبوت سے تعلق رکھے۔

سبب اور علامت اس معاملہ میں برابر ہیں کہ حکم کا وجود اور وجوب (ثبوت) ان دونوں پر موقوف نہیں ہوتا۔ سبب حکم تک پہنچنے کا راستہ و طریقہ ہے اور علامت صرف نشان کا کام دیتی ہے، البتہ شرط اور علت میں یہ فرق ہے کہ شرط سے حکم کا وجود ہوتا اور علت سے اس کا ثبوت و وجوب ہوتا ہے۔

اس طرح ان چاروں سے حکم کے تعلق کی نوعیت میں فرق ہے۔

علت سے حکم کے ثبوت کا تعلق ہے کہ اس کے بغیر حکم ثابت نہیں ہوتا۔

سبب سے حکم کے لئے ذریعہ کا تعلق ہے کہ اس کے بغیر حکم تک پہنچا نہیں جاسکتا۔

شرط سے حکم کے وجود کا تعلق ہے کہ اسکے بغیر حکم وجود میں نہیں آتا۔

علامت سے حکم کی نشاندہی کا تعلق ہے کہ اس کے بغیر حکم کے وجود کا پتہ نہیں چلتا۔

علت کی پہچان | علت سبب شرط وغیرہ کی معرفت اور اس میں امتیاز کی صلاحیت دراصل مہارت و تجربہ سے حاصل ہوتی ہے ایک عرصہ تک اندازِ بیان تکرار

---

[1] الشاشی نظام الدین۔ اصول الشاشی بحث قیاس [2] غایۃ التحقیق واما العلامۃ۔

مدار و موقوف علیہ اور موقع و محل میں غور و فکر کرتے رہنے سے پتہ چلتا ہے کہ اس میں علّت سبب اور شرط کون ہیں؟ اور کیوں ہیں؟ مثلاً جب ہم بار بار دیکھتے ہیں کہ لوگ لکڑی کی ایک شکل بناتے ہیں جس کا وہ تخت نام رکھتے ہیں، تو اس کی ساخت پر غور و فکر سے لکڑی کی نوعیت، بڑھئی کا عمل، تخت کے جوڑ بند ایک خاص شکل و ہیئت کے ساتھ ذہن میں آتے ہیں اور ہر ایک کا اسکی حیثیت کے مطابق علیحدہ علیحدہ نام تجویز کرتے ہیں بعینہٖ یہی شکل احکام کی ہوتی ہے۔ مثلاً جب بار بار دیکھا گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کوئی نماز، رکوع اور سجدہ سے خالی نہیں ہوتی تو سمجھ لیا گیا کہ یہ نماز کے رکن ہیں کوئی نماز وضو کے بغیر نہیں پڑھی گئی تو معلوم ہوا کہ وضو نماز کے لئے شرط ہے۔ اور ہر نماز وقت پر پڑھی گئی تو اس سے پتہ چلا کہ وقت اس کی علّت ہے۔

ظاہر ہے کہ اس کام کے لئے بڑی محنت، دقّتِ نظر اور دیدہ ریزی کی ضرورت ہے کسی شے کو سمجھنا اور اس کے ہر ہر جزء کا مناسب مقام متعین کرنا ہر شخص کے بس کی بات نہیں ہے۔ فقہائے نے سہولت کے لئے کچھ اصول و ضوابط اور طریقے مقرر کر دیئے ہیں، جن سے کافی مدد ملتی ہے، لیکن اس کے لئے بھی مہارت و تجربہ درکار ہے۔

علّت کے ذرائع نص اجماع اور اجتہاد ہیں

علّت معلوم کرنے کے ذرائع یہ ہیں:۔

(۱) نص (قرآن و حدیث) جیسے شراب حرام ہونے کی علّت نشہ لانا قرآن سے ثابت ہے۔

یاایھا الذین اٰمنوا لاتقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاریٰ [۱]	اے ایمان والو نشہ کی حالت میں تم نماز کے قریب نہ جاؤ۔

یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلّی کا جھوٹا ناپاک نہ ہونے کی علّت کثرتِ آمد و رفت بیان فرمائی۔

---

[۱] النساء ع ۷

فانهن من الطوافين عليكم او الطوافات[1] — کیونکہ بلی ان میں سے ہے جو بکثرت گھروں میں آنے جانے والے یا آنے جانے والی ہیں۔

(۲) اجماع۔ مثلاً وراثت میں سگا بھائی باپ شریک بھائی پر مقدم ہوتا ہے کیونکہ ماں کی وجہ سے اسکی قربت زیادہ قوی ہے۔ اس پر قیاس کرکے ولایت (سرپرستی) میں سگے بھائی کو باپ شریک بھائی پر مقدم کیا گیا یا باپ پر قیاس کرکے اس کی عدم موجودگی میں دادا کو مال اور نکاح میں سرپرست (ولی) تسلیم کیا گیا۔

(۳) اجتہاد۔ اجتہاد سے علّت معلوم کرنے کو آسان بنانے کی غرض سے پہلے تین اصطلاحیں ذکر کی جاتی ہیں پھر چند قواعد و قوانین ذکر ہوں گے۔

علّت سے متعلق تین اصطلاحیں اصطلاحیں یہ ہیں:۔

(۱) تنقیحِ مناط۔ (۲) تخریجِ مناط اور (۳) تحقیقِ مناط۔

تنقیح مناط (۱) تنقیح کے معنی لغت میں صاف ستھرا کرنا اور جدا کرنا۔ کلام منقّح اس وقت بولا جاتا ہے جب کہ کلام زوائد سے پاک و صاف ہو۔ مناط کے معنی "مدار" ہیں جس سے مراد علّت ہے۔ اصطلاحی تعریف یہ ہے:۔

الحاق الفرع بالاصل بالغاء الفارق[2] — فرق کرنے والے کو لغو قرار دے کر اصل کے ساتھ فرع کو ملا دینا۔

یعنی جس واقعہ میں حکم موجود ہے اس کے مجموعہ پر نظر ڈالنے سے مختلف قسم کے اوصاف سامنے آتے ہیں ان میں بعض "حکم" میں مؤثر (حکم کا مدار) ہوتے ہیں اور بعض مؤثر نہیں ہوتے اجتہاد کے ذریعہ مؤثر و غیر مؤثر میں امتیاز قائم کرنا۔ غیر مؤثر کو مؤثر سے

---

[1] ترمذی و مشکوٰۃ باب احکام المیاہ۔

[2] قاضی شوکانی، محمد بن علی بن محمد ارشاد الفحول، المقصد الخامس، الفصل الرابع۔

جدا کرنا اور بحیثیتِ علّت مؤثر کو واضح و منقّح کرنا "تنقیح مناط" کہلاتا ہے۔ مثلاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک اعرابی آیا اور اس نے کہا کہ میں ہلاک ہوگیا۔ آپؐ نے فرمایا کہ کس وجہ سے ہلاک ہوئے۔ اس نے جواب دیا کہ رمضان میں قصداً اپنی بیوی سے جماع کرلیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کفّارہ ادا کرنے کا حکم دیا۔ اس واقعہ میں کئی اوصاف ہیں جن پر حکم کے مدار و علّت کا خیال ہوسکتا ہے۔ مثلاً اعرابی ہونا، جماع کرنا، خاص اپنی بیوی سے جماع کرنا، رمضان کے روزے میں کرنا، قصداً کرنا۔ مجتہد ان سب میں غور و فکر کرکے پہلے یہ دیکھتا ہے کہ ان میں کونسا وصف حکم کا مدار (علّت) بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور کونسا نہیں رکھتا۔ پھر دلائل کے ذریعہ دونوں میں امتیاز قائم کرتا ہے اور جس میں علّت کی صلاحیت دیکھتا ہے اس کو واضح اور منقّح کرتا ہے چنانچہ تنقیح مناط کے ذریعے مذکورہ صورت میں وصفِ جماع (جو قصداً رمضان کے روزے میں ہو) علّت قرار پایا اور بقیہ اوصاف مدارِ حکم بننے کے اعتبار سے لغو کئے گئے۔

تخریج مناط (۲) تخریجِ مناط (علّت نکالنا) اصطلاحی تعریف یہ ہے:۔

استخراج علة معينة للحكم ببعض الطرق المقدمة [1]	مقررہ طریقوں کے ذریعہ حکم کی متعیّن علّت نکالنا۔

"تنقیح" میں بحیثیت مدارِ حکم (علّت) ان اوصاف کو لغو کیا جاتا ہے جو علّت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے اور تخریج میں اس وصف کو دلائل کے ذریعہ متعیّن کیا جاتا ہے جو علّت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ جیسے اوپر کی مثال میں دیگر اوصاف کو لغو قرار دے کر وصف جماع (جو قصداً رمضان کے روزہ میں ہو) کو علّت کے لئے متعیّن کیا گیا۔ یا قصاص کی علّت میں مطلق قتل کو حکم کی علّت کے لئے متعیّن کیا گیا جب کہ دھار دار سے

---

[1] الغزالی، ابو حامد محمد بن محمد۔ منہاج الاصول۔ التاسع۔ تنقیح المناط۔

قتل اور بھاری چیز سے قتل کو باعتبار علّت لغو قرار دیا گیا۔

تحقیق مناط | (۲) تحقیق مناط (علّت جاری کرنا) اصطلاحی تعریف یہ ہے:۔

ان یقع الاتفاق علی علۃ وصف بنص او اجماع فیجتھد الناظر فی صورۃ النزاع التی خفی فیھا۔ [۱]	نص یا اجماع سے جو علّت متعین ہو چکی ہو اس کو اجتہاد کے ذریعے نئے زیر بحث مسئلہ میں جاری کرنا۔

حکم کے نفاذ کے لئے موقع ومحل کی تعیین بھی تحقیقِ مناط میں داخل ہے۔

ان یثبت الحکم بمدرکہ الشرعی لکن یبقی النظر فی تعیین محلہ [۲]	حکم اپنی جگہ شرعی طور پر ثابت ہو لیکن اس کے محل کی تعیین میں غور وفکر کا کام باقی رہے۔

"تحقیق" کی ایک شکل یہ ہے کہ حکم موجود ہے اسکی علّت متعین ہے، اجتہاد کے ذریعہ اس کو نئے مسئلے میں جاری کرنا ہے تاکہ وہی حکم نئے مسئلے کا بھی ہو۔ مثلاً سود کی علّت [عہ] کیل (ناپ) یا وزن مع الجنس تسلیم کی جائے (جیساکہ احناف تسلیم کرتے ہیں) تو جن چیزوں کا ذکر حدیث میں نہیں ہے اجتہاد کے ذریعہ ان میں غور وفکر کرنا کہ یہ علّت کس میں پائی جاتی ہے کہ اس کی بنا پر سود والی چیزوں میں اس کو شمار کیا جائے اور کس میں نہیں پائی جاتی کہ سود سے ان چیزوں کو مستثنیٰ قرار دیا جائے۔

اور دوسری شکل یہ ہے کہ حکم وعلّت سب کچھ موجود ہے لیکن اس کے نفاذ کے لئے موقع ومحل کی تعیین کا کام باقی ہے کہ یہ موقع ومحل اس حکم کے نفاذ کا متحمل ہے یا نہیں۔ حضرت عمرؓ کے اولیات یا حالات وزمانہ کی رعایت والے بہت سے احکام اس کے تحت آتے ہیں۔ اسی طرح عدالت کا مفہوم اپنی جگہ ثابت ہے لیکن موقع ومحل کی

عہ یعنی ان چھ اشیاء کے ادھار معاملہ میں جن کا ذکر حدیث نبوی میں آیا ہے ۱۲ معراج محمد

[۱] صدیق حسن خان۔ حصول المامول الفصل الرابع۔

[۲] الشاطبی۔ ابو اسحاق ابراہیم الموافقات ج ۴ کتاب الاجتہاد المسئلۃ الاولیٰ۔

مناسبت سے کس میں کس درجہ کی عدالت پائی جاتی ہے نیز حالات وزمانہ کے لحاظ سے اس کا ظاہری معیار کیا ہو اس قسم کے کام بہرحال باقی رہتے ہیں جن کی ہر دور ہر محل میں ضرورت رہتی ہے۔

علّت سے متعلق چند قواعد و قوانین

علّت سے متعلق چند قواعد و قوانین یہ ہیں:۔

(۱) محققین فقہاء کا فیصلہ ہے کہ ہر حکم کی کوئی نہ کوئی علّت ضرور ہوتی ہے۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ کسی حکم کی علّت ہماری سمجھ میں نہ آئے یا خصوصیت کی بنا پر وہ علّت دوسرے حکم کی طرف منتقل نہ ہو یعنی اس کو مدار بنا کر دوسرے مسائل کو اس پر قیاس نہ کیا جاسکے۔

(۲) کسی واقعہ میں جس قدر اوصاف حکم سے متعلق ہوتے ہیں حکم میں ان سب کا اثر نہیں ہوتا بلکہ ان میں بعض ہی کا اثر ہوتا ہے جیسا کہ اعرابی کے واقعہ میں گذر چکا کہ کئی اوصاف کا حکم میں کوئی اثر نہیں ہوا۔ اسی طرح واقعہ میں جتنے اوصاف ہوتے ہیں وہ کل کے کل علّت نہیں بنتے بلکہ بعض ہی علّت قرار پاتے ہیں۔ مثلاً سود کی علّت[1] کیل یا وزن مع الجنس، ذائقہ، قیمت اور غذائیت کئی اوصاف ہیں لیکن کسی فقیہ نے بھی سب کو علّت نہیں قرار دیا بلکہ مختلف فقہاء نے مختلف چیزوں کو علّت قرار دیا ہے۔

(۳) علّت کے لئے ضروری ہے کہ وصف ظاہر ہو اس میں خفا نہ ہو ورنہ دوسرے حکم کی طرف منتقل کرنے میں دشواری ہوگی جیسے ثبوتِ نسب کی علّت رشتۂ زوجیت کا قیام یا اقرار ہے اور یہ دونوں واضح ہیں اور اگر علّت میں کچھ خفا ہو تو اس پر دلالت کے لئے ظاہری علامت ضروری ہے جیسے تمام معاملات میں رضامندی حکم کا مدار ہے لیکن رضامندی ایک مخفی امر ہے جس پر دلالت کے لئے رضامندی کے الفاظ مقرر ہیں۔

(۴) علّت کے لئے منضبط ہونا ضروری ہے۔ غیر منضبط کو علّت بنانے میں بڑی

---

[1] ان چھ اشیا کے اُدھار معاملہ میں جن کا ذکر ایک حدیث میں آیا ہے، ملاحظہ ہو ص۱۶۴

دشواری ہوتی ہے۔ کیونکہ اشخاص احوال اور مقامات کے لحاظ سے اس میں تبدیلی ہوتی رہتی ہے جسکی بنا پر حد بندی و درجہ بندی نہیں ہو پاتی۔ دراصل منضبط علت نحوی قواعد جیسی ہے (مثلاً فاعل مرفوع اور مفعول منصوب ہوتا ہے) جس کو یہ قاعدے معلوم ہوتے ہیں وہ فاعل کو رفع اور مفعول کو نصب دے لیتا ہے۔ اسی طرح اگر منضبط علّت موجود رہتی ہے تو جائز و ناجائز اور حلال و حرام کا فیصلہ کرنے میں تامل نہیں ہوتا۔

(۵) علّت عقل کے لئے قابلِ قبول ہونی چاہیئے ورنہ احکام پر منطبق کرنے میں بڑی دشواری ہوگی۔

ما لو عرض علی العقول تلقتہ بالقبول[1]	اہل نظر کے سامنے پیش کی جائے تو وہ قابلِ قبول ہو۔

دوسری جگہ ہے:۔

یجب ان یکون علۃ الحکم صفۃ یعرفہا الجمہور ولا تخفی علیہم حقیقتہا[2]	یہ ضروری ہے کہ حکم کی علّت ایسی صفت ہو جس کو لوگ جان سکیں اسکی حقیقت پوشیدہ نہ ہو۔

(۶) علّت ایسی ہو جو فرع کی طرف منتقل ہو سکے (متعدّیہ ہو) قاصرہ نہ ہو جو محل کی خصوصیات کی بنا پر کسی اور فرع کی طرف منتقل نہ ہو سکے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک علّت قاصرہ بھی علّت بن سکتی ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک علّت کا متعدّیہ ہونا ضروری ہے۔ یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ علّت اجتہاد سے معلوم کی گئی ہو۔ اور اگر علّتِ قاصرہ نص سے دریافت ہوئی ہو تو اس کا علّت بنانا بالاتفاق جائز ہے۔ اجتہادی علّتِ قاصرہ کی مثال سونے اور چاندی میں سود کی علّت "ثمنیت" ہے، جو خلقی (پیدائشی) طور پر ان دونوں کے سوا کسی کو شریعت میں نہیں تسلیم کیا گیا اس لئے

---

[1] صدر الشریعہ قاضی عبید اللہ بن مسعود توضیح تلویح القیاس فی العلۃ۔

[2] ولی اللہ حجۃ اللہ البالغۃ باب اسرار الحکم والعلۃ۔

یہ علت کسی اور میں نہیں منتقل ہو سکتی۔ نص سے ثابت علتِ قاصرہ کی مثال "سفر" ہے جو غیر مسافر میں نہیں پایا جاتا۔

علت اور حکم کے درمیان مناسبت | علت اور حکم کے درمیان مناسبت ہونا ضروری ہے یعنی جو وصف علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اس کے اعتبار کے لئے شارع کی طرف سے دلیل و شہادت ہونا ضروری ہے۔ مناسبت کے کئی درجے ہیں مثلاً

(ا) شارع کی طرف سے شہادت (دلیل) موجود ہو کہ حکم میں براہ راست اس علت کا اعتبار کیا گیا ہے جیسے شراب حرام ہونے کی علت نشہ لانا ہے۔ قرآن حکیم میں ہے:۔

یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلٰوۃَ وَاَنْتُمْ سُکَارٰی [1]
اے ایمان والو نشہ کی حالت میں تم نماز کے قریب نہ جاؤ۔

اسی طرح حدیث میں ہے:۔

کل مسکر خمر و کل خمر حرام [2]
ہر نشہ لانے والی شراب ہے اور ہر شراب حرام ہے۔

اس درجہ کا نام "مناسب مؤثر" ہے اور سب سے زیادہ قوی ہے۔

(ب) شارع کی طرف سے شہادت موجود ہو کہ اس علت کا اعتبار براہ راست اگرچہ اس حکم میں نہیں ہے لیکن اس جیسے دوسرے حکم (جو اس کی جنس سے ہے) میں اعتبار کیا گیا ہے جیسے ولایتِ مال میں صغر (علت) کا اعتبار قرآن حکیم سے ثابت ہے۔

وابتلوا الیتٰمیٰ حتّٰی اذا بلغوا النکاح فان اٰنستم منھم رشداً فادفعوا الیھم اموالھم [3]
اور یتیموں کی جانچ کرتے رہو یہاں تک کہ وہ عمر نکاح کو پہنچ جائیں تو اگر تم ان میں ہوشیاری دیکھ لو تو ان کا مال ان کے حوالہ کر دو۔

امام ابوحنیفہؒ نے ولایتِ نکاح میں اسی صغر کا اعتبار کیا ہے کہ نکاح کی ولایت مال کی

---

[1] النساء ع ۷ [2] مسلم و مشکوٰۃ باب بیان الخمر و وعید شاربہا۔ [3] النساء ع ۱

ولایت جیسی ہے (اسکی جنس سے ہے)۔

(ج) شارع کی طرف سے شہادت موجود ہو کہ اس جیسی علت (جو اسکی جنس سے ہے) کا اعتبار حکم میں کیا گیا ہے جیسے سفر (علت) کی وجہ سے شارع نے جمع بین الصلوٰتین (دو وقتوں کی نماز جمع کرنے کی اجازت دی ہے۔ امام مالکؒ نے بارش کو سفر کی جنس سے شمار کر کے بارش کی وجہ سے بھی جمع بین الصلوٰتین کی اجازت دی ہے لیکن جمہور فقہاء نے امام مالکؒ کے استنباط کی تردید کی اور بارش کو سفر کی جنس سے شمار کرنے پر نکیر کی ہے۔

(د) شارع کی طرف سے شہادت موجود ہو کہ اس جیسی علت (جو اس کی جنس سے ہے) کا اعتبار اس جیسے حکم (جو اسکی جنس سے ہے) میں کیا گیا ہے۔ جیسے بلّی کا جھوٹا ناپاک نہ ہونے کی علت بکثرت آمد و رفت حدیث سے ثابت ہے جس سے معلوم ہوا کہ طہارت کے ثبوت میں اصل علت حرج و مشقت دور کرنا ہے جہاں بھی حرج و مشقت کی صورت ہوگی وہاں تخفیف کا سوال پیدا ہوگا چنانچہ فقہاء نے طبیب وڈاکٹر کے سامنے ستر کھولنے کی اجازت اس پر قیاس کر کے دی ہے۔ یہ رفع حرج تقریباً ویسا ہی (اس کی جنس سے ہے) رفع حرج ہے جو بلّی کے جھوٹے میں تھا اسی طرح یہ حکم بھی تقریباً ویسا ہی (اسکی جنس سے) ہے جو بلّی کے جھوٹے میں تھا۔

یہ تینوں بڑی حد تک ایک درجہ کی ہیں اور ان کا اصطلاحی نام "مناسب ملائم" ہے۔

(ر) شارع کی طرف سے نہ اس علت کے اعتبار کی شہادت موجود ہو اور نہ اس کو لغو قرار دینے کی شہادت ہو۔ مثلاً رمضان کے روزے کا کفارہ غلام آزاد کرنا یا دو ماہ لگاتار روزہ رکھنا دونوں ہیں۔ روزہ میں بہ نسبت غلام آزاد کرنے کے زجر و تنبیہ زیادہ ہے اس کے باوجود شارع نے غلام کی آزادی کو روزہ پر مقدم کیا جس سے ثابت ہوتا ہے کہ روزہ کا یہ وصف (زجر و تنبیہ) اس شخص کے بارے میں لغو ہے جس میں غلام آزاد کرنے کی طاقت ہے۔ یہ درجہ سب سے کم تر شمار ہوتا ہے اس کا نام "مناسب مرسل" ہے۔ فقہاء

کے درمیان اختلاف ہے کہ ایسی علت کا اعتبار کیا جائے یا نہ کیا جائے۔ شوافع؟ اور احناف؟ اس کا اعتبار نہیں کرتے ہیں لیکن مالکیہ؟ وحنابلہ؟ کے نزدیک یہ معتبر ہے۔ مالکیہ نے اسی کی بنیاد پر استصلاح یا مصالح مرسلہ نام سے ایک مستقل" ماخذ" تسلیم کیا ہے جسکی بحث آگے آئے گی۔

حکمت اور علت کے درمیان فرق

اوپر کی تفصیلات سے واضح ہے کہ علت کے لئے وہ وصف ضروری ہے جو ظاہر ہو منضبط ہو اور مناسب ہو جو وصف ظاہر منضبط نہ ہو صرف مناسب ہو اس کو حکمت میں شمار کیا جاتا ہے۔ حکمت دراصل وہ مصلحت ہے جس پر احکام کی بنیاد ہے اس میں خفا ہوتا ہے اس لئے اس کا انضباط مشکل ہے۔ علت کی طرح حکمت کی معرفت بھی حد درجہ مشکل ہے۔ اس کے لئے تنہا ذکاوت وفراست کافی نہیں بلکہ نبوت کی مزاج شناسی اور فنی مہارت بھی ضروری ہے جس طرح طبیب کے ساتھ کام کرنے والے مدتوں اس کے ساتھ رہنے اور تجربہ کرنے کے بعد ان دواؤں کے خواص واثرات سے واقف ہو جاتے ہیں جن کو طبیب استعمال کرتا رہتا ہے۔ اسی طرح صحابہ کرامؓ میں جو ذہین وفہیم تھے انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت سے احکام کے مقاصد اور ان کی حکمت سے واقفیت حاصل کی تھی۔ یہ وہ لوگ تھے جنہوں نے مزاج شناس نبوت بن کر احکام کے موقع ومحل کو دیکھا تھا۔ ان کے بنیادی اصول اور کلی پالیسی کو سمجھا تھا۔ اس لئے دینی حکمت کے فہم میں لازمی طور سے ان کا درجہ سب سے اونچا تھا۔ پھر صحابہ کرامؓ کے بعد جو ان کی زندگی سے مناسبت پیدا کرکے علم وفہم میں زیادہ قریب ہوتے۔ اسی اعتبار سے حکمت سے مناسبت اور اس کی معرفت حاصل ہوتی۔

حکمت کی تفصیلی بحث بھی استصلاح یا مصالح مرسلہ کے تحت آئے گی یہاں صرف اس قدر جان لینا کافی ہے کہ حکمت میں خفا ہوتا ہے نیز اس کو منضبط کرنے کے

لوگوں کی عقل فہم کے مطابق بنانا دشوار ہوتا ہے پھر خفا کی وجہ سے ممکن ہے کہ حکم کے تمام افراد میں یہ ظاہری طور پر نہ نظر آئے (جب کہ علت کے لیے حکم کے تمام افراد میں نظر آنا ضروری ہے) اس لئے عام طور پر حکمت علت نہیں بنائی جاتی۔

لا یصلح القیاس لوجود المصلحۃ	مصلحت (حکمت) کی بنیاد پر قیاس مناسب
ولکن لوجود علۃ مضبوطۃ	نہیں ہے بلکہ منضبط علت ہی پر قیاس ہوگا
ادیر علیہا الحکم [1]	اور وہی حکم کا مدار بنے گی۔

لیکن اگر حکمت میں یہ دشواریاں نہ ہوں تو اس کو علت بنانا درست ہے۔

ولو وجدت الحکمۃ ظاہرۃ	اگر حکمت ظاہر ہو (کہ حکم کے تمام افراد میں
منضبطۃ جازت ربط الحکم	پائی جا سکے) اور منضبط ہو کہ نظم برقرار رہے
بہا لعدم المانع بل یجب [2]	تو حکم کا ربط حکمت کے ساتھ جائز بلکہ واجب
	ہے۔ کیونکہ ایسی صورت میں کوئی
	مانع نہیں ہوتا۔

حنابلہؒ کے نزدیک بلا شرط و قید حکمت کو علت قرار دینے کی اجازت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب یہ بات تسلیم ہے کہ کوئی حکم حکمت سے خالی نہیں ہوتا بلکہ ہر حکم کی بنیاد حکمت (مصلحت) ہی ہوتی ہے (جس سے علت نکالی جاتی ہے) تو حکمت (مصلحت) کو علت قرار دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے خواہ وہ منضبط ہو یا نہ ہو۔ تمام افراد میں پائی جائے یا نہ پائی جائے جیسا کہ ابن تیمیہؒ و ابن قیمؒ کے قیاس میں بکثرت اسکی مثالیں موجود ہیں۔ [3]

---

[1] ولی اللہ۔ حجۃ اللہ البالغۃ: باب الفرق بین المصالح والشرائع۔

[2] بحر العلوم عبد العلی فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، القیاس۔

[3]۔ ابن تیمیہ و ابن قیم القیاس فی الشرع الاسلامی۔

فرق کی وضاحت کے لئے چند مثالیں

حکمت وعلّت کا فرق ان مثالوں سے سمجھا جا سکتا ہے۔

(۱) حق شفعہ ثابت کرنے کی علّت جائداد میں شرکت ہے اور حکمت پڑوسی کی تکلیف دور کرنا جو اجنبی کے آنے سے متوقع ہے شفعہ دراصل اسی تکلیف کو دور کرنے کے لئے مقرر کیا گیا۔ لیکن ظاہر ہے کہ ہمیشہ یہ تکلیف نہیں ہوتی بلکہ کبھی تو دوسرے شخص کے آنے سے زیادہ سہولت ہوتی ہے۔ اگر اس کو حکم کا مدار قرار دیا جائے تو ظاہر ہے کہ رفع حرج ہر جگہ نہ پایا جاسکے گا۔ اس لئے شرکت کو علّت بنایا گیا جو ہر جگہ پائی جاتی ہے۔

(۲) نماز قصر (چار رکعت کے بجائے دو رکعت) اور افطار صوم کی علّت سفر ہے اور حکمت مشقت وتکلیف دور کرنا ہے مگر یہ مشقّت وتکلیف بہت سے ان لوگوں کو بھی اٹھانی پڑتی ہے جو گھر رہ کر کام کرتے ہیں مثلاً لوہار، بڑھئی مزدور وغیرہ۔ اگر حکمت کو علّت بنایا جائے تو ان لوگوں کو بھی مسافر جیسی سہولت ملنی چاہیئے۔ لیکن سفر کو علّت بنانے میں یہ دشواری نہیں پیش آتی کیونکہ یہ لوگ مسافر نہیں ہیں۔

(۳) ایک حکمت جان کی حفاظت ہے جس کی خاطر بہت سے احکام مقرر کئے گئے ہیں اگر اس کو ہر جگہ علّت بنا لیا جائے تو جہاد کی اجازت نہ ہونی چاہیئے کیونکہ اس میں جان کا اتلاف ہوتا ہے ہر شخص کو یہ فلسفہ کون سمجھائے گا کہ جہاد میں بھی جان کی حفاظت ہے کہ ایک ادنیٰ زندگی دے کر اس سے بہتر زندگی حاصل ہوتی ہے یا چند اشخاص کی جان کے اتلاف سے پوری ملت کو زندگی حاصل ہوتی ہے۔

حنابلہؒ جو حکمت کو علّت قرار دیتے ہیں شرط وقید کے زیادہ پابند نہیں ہیں وہ ہر اعتراض کا جواب دیتے ہیں اور اپنے مسلک کو مستحکم دلائل سے مدلّل

کرتے ہیں جن کی تفصیل دیکھئے نیز علت، سبب شرط اور علامت کے باہمی فرق کو سمجھنے کے لئے اصولِ فقہ کی کتابوں کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔

قیاس سے ظاہری فقہاء کا اختلاف

اجتہاد استنباطی میں قیاس ہی ایسا ماخذ (قانون کا سرچشمہ) ہے کہ جس سے مسائل حل کرتے میں چاروں فقہاء (امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ) متفق ہیں علت وغیرہ میں جو کچھ اختلاف ہے وہ جزوی ہے۔ صرف ظاہری فقہاء قیاس کو بحثیت ماخذ نہیں تسلیم کرتے ہیں جس کی وجہ سے مسائل میں درجِ ذیل قسم کا اختلاف ہوتا ہے۔ مثلاً

سود والی اشیاء

(۱) سود والی اشیاء

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سود والی اشیاء چھ بتائی ہیں :-

(۱) سونا (۲) چاندی (۳) کھجور (۴) گیہوں (۵) جَو (۶) نمک۔ یہ چیزیں اگر اپنی ہی جنس کے عوض فروخت کی جائیں تو کمی بیشی اور ادھار سے سود لازم آتا ہے[۱]

جمہور فقہائے کے نزدیک ان چھ چیزوں کے علاوہ ان تمام چیزوں میں بھی سود کا حکم جاری ہوگا جو علت میں مشترک ہوں گی اگرچہ کسی کے نزدیک کوئی علت ہے اور کسی کے نزدیک کوئی ہے لیکن ظاہری فقہائے کے نزدیک سود کا حکم بس انہیں چھ چیزوں کے ساتھ خاص ہوگا ان کے علاوہ اور کسی چیز میں (جو ان کے مشابہ ہوں) سود نہ ہوگا۔ جیسے چنا، چاول، مسور۔ جوار وغیرہ جب کہ جمہور فقہائے کے نزدیک علت میں اشتراک کی وجہ سے ان سب میں سود ہے۔

افطار میں کفارہ

(۲) افطار میں کفارہ۔

رمضان کے روزہ میں قصداً کوئی شخص کھا پی لے تو مالکی و حنفی فقہائے کے نزدیک

---

[۱] مسلم و مشکوٰۃ باب الزکوٰۃ

اس پر قضا وکفارہ دونوں ہیں جس طرح قصداً جماع کر لینے سے قضا وکفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں۔ اس سلسلے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے جس میں صرف جماع میں کفّارہ کا حکم ہے۔[1] یہ حضرات کھانے پینے کو جماع پر قیاس کرتے ہیں۔ لیکن ظاہری فقہاء چونکہ قیاس کے قائل نہیں ہیں اس لئے ان کے نزدیک کفّارہ کا حکم جماع کے ساتھ خاص ہے۔ قصداً کھانے پینے میں کفارہ نہیں ہے۔ شافعیؒ اور حنبلیؒ فقہاء بھی کفارہ کو جماع کے ساتھ خاص کرتے ہیں لیکن اس بناء پر نہیں کہ وہ قیاس کے قائل نہیں ہیں بلکہ اس بناء پر کہ جماع میں کفّارہ کی جو علّت ہے وہ جرم کی سنگینی کی وجہ سے اسی کے مناسب ہے کسی اور کی طرف منتقل ہونے کی اس میں صلاحیت نہیں ہے۔[2]

اسی طرح حنفی و مالکی فقہاء کے نزدیک جماع سے عورت و مرد دونوں پر کفارہ ہے کیونکہ فعل دونوں کی جانب سے پایا گیا لیکن شوافع کے نزدیک صرف مرد پر کفّارہ ہے عورت پر نہیں ہے کیونکہ حدیث میں صرف مرد کا ذکر ہے۔ ظاہری فقہاء کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام احمدؒ سے اس سلسلے میں دو روایتیں ہیں ایک میں وہ وجوب کے قائل ہیں اور دوسری میں نہیں ہیں۔[3]

رضاعت سے حرمت کا ثبوت | (۳) رضاعت (دودھ پلانے) سے حرمت کا ثبوت۔

فقہاء کا اتفاق ہے کہ رضاعت سے حرمت ثابت ہوتی ہے جس طرح نسب سے ثابت ہوتی ہے۔ جمہور کے نزدیک اس حرمت کے ثبوت کے لئے مقررہ مدت میں کسی طرح بھی عورت کا دودھ بچہ کے پیٹ میں پہنچنا کافی ہے اگرچہ ناک یا حلق سے ڈالا جائے۔ ظاہری فقہاء کے نزدیک ثبوتِ حرمت کے لئے عورت کی چھاتی سے بچّہ کا دودھ

---

[1] بخاری و مسلم و مشکوٰۃ باب تنزیہ الصوم۔ [2] ابن قدامہ۔ المغنی ج ۳ باب ما یفسد الصیام و یوجب الکفارۃ [3] ایضاً۔

چوسنا ضروری ہے کسی اور طرح پیٹ میں دودھ پہنچنے سے حرمت نہ ثابت ہوگی۔ دودھ پلانے سے ثبوتِ حرمت کی علّت، اس کے ذریعہ بچہ کا نشو و نما حاصل کرنا ہے وہ ہر صورت میں حاصل ہوتا ہے۔ ظاہری فقہاء چونکہ قیاس کے قائل نہیں ہیں اس بنا پر ان کے نزدیک دودھ پلانے کی اصلی شکل ہی سے حرمت ثابت ہوگی کسی اور شکل سے نہ ثابت ہوگی۔

واما صفة الرضاع المحرم	جس دودھ پلانے سے حرمت ثابت ہوتی
فانما هو ما امتصه الراضع	ہے وہ ہے کہ بچّہ اپنی ماں کی چھاتی سے
من ثدى امه المرضعة	اپنے منہ کے ذریعہ دودھ چوسے۔
بفيه فقط [۱]	

ظہار کے الفاظ | (۴) ظہار کے الفاظ۔

"ظہار" یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے انت علیّ کظهر امی (تو میرے اوپر مثل میری ماں کی پشت کے ہے) تو اس سے بیوی شوہر پر حرام ہو جاتی ہے جب تک کفّارہ ادا نہ کرے (کفّارہ دو ماہ کے مسلسل روزے یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے) جمہور فقہاء ان الفاظ پر تمام ان الفاظ کو قیاس کرتے ہیں جس سے بیوی کو ماں کے مشابہ قرار دیا جائے مثلاً انت علی ککبد امی (تو میرے اوپر مثل میری ماں کے جگر کے ہے) یا انت علی کبطن امی (تو میرے اوپر مثل میری ماں کے پیٹ کے ہے) وغیرہ۔

اسی طرح جمہور فقہاء ماں پر تمام ان عورتوں کو قیاس کرتے ہیں جن سے نکاح حرام ہے۔ جیسے کوئی شخص کہے انت علیّ کظهر اختی. و بنتی (تو میرے اوپر مثل میری بہن یا بیٹی کی پشت کے ہے) وغیرہ۔

---

[۱] ابنِ حزم ظاہری۔ المحلی ج ۱۰ کتاب الرضاع

ظاہری فقہار چونکہ قیاس کے قائل نہیں ہیں اس لئے ظہار سے ثابت شدہ حرمت کو صرف ماں کے ساتھ اور وہ بھی لفظ انت علی کظہر امی کے ساتھ خاص کرتے ہیں ان کے نزدیک کسی اور عضو یا کسی اور محرم کے ساتھ مشابہت دینے سے حرمت نہیں ثابت ہوتی۔[1]

سونے اور چاندی کے برتن کا استعمال

(۵) سونے اور چاندی کے برتن کا استعمال کھانے پینے میں بالاتفاق ناجائز ہے حدیث سے صرف کھانے پینے میں استعمال کرنے کی ممانعت ثابت ہے اس بنا پر ظاہری فقہار اسی حد تک استعمال کو ممنوع رکھتے ہیں لیکن جمہور فقہار اس پر قیاس کر کے ہر استعمال کو ممنوع قرار دیتے ہیں۔

قیاس کو بحیثیت ماخذ نہ تسلیم کرنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ جمہور کے نزدیک جو حکم قیاس سے ثابت ہو ظاہری فقہار لازمی طور سے اسکے مخالف ہوں بلکہ بسا اوقات دونوں کے نزدیک یکساں حکم ہوتا ہے۔ جمہور کے نزدیک بطریق قیاس ثبوت ہوتا ہے اور "ظاہری" کے نزدیک کسی اور طریقہ سے ہوتا ہے۔ مثلاً جو مرد عورت پر تہمت لگائے قرآن حکیم میں اس کی سزا کا ذکر ہے[2] لیکن جو عورت مرد پر تہمت لگائے اس کی سزا کا ذکر نہیں ہے" جمہور" عورت کو مرد پر قیاس کر کے دونوں کا ایک حکم تسلیم کرتے ہیں اور ظاہری فقہار ایسا لفظ محذوف مانتے ہیں جو مرد و عورت دونوں کو شامل ہوتا ہے۔ مثلاً سزا کی آیت والذین یرمون المحصنات الخ (اور جو پاکدامن کو تہمت لگاتے ہیں) میں "الفروج" کو محذوف مانتے ہیں یعنی

والذین یرمون الفروج المحصنات اور جو پاک شرمگاہوں کو تہمت لگاتے ہیں

ظاہر ہے کہ یہ لفظ مرد اور عورت دونوں کی شرمگاہ کو شامل ہے۔

---

[1] ابن حزم ظاہری۔ المحلی ج ۱۰ کتاب الظہار [2] النور ع ۱

استحسان | (۲) استحسان۔

استحسان کے لغوی معنی کسی شے کو اچھا و مستحسن سمجھنا چنانچہ "استحسن فلان" اس وقت کہا جاتا ہے جب کہ وہ کسی کی رائے، بات اور صورت وغیرہ کو اچھا سمجھتا ہے۔ اگرچہ دوسرے کے نزدیک بری ہو۔

استحسان کی اصطلاحی تعریفیں بہت سی ہیں۔ ہر مسلک کی پسندیدہ تعریف نقل کی جاتی ہے۔ ابوالحسن کرخی (حنفی) نے یہ تعریف کی ہے۔

الاستحسان هو ان يعدل الانسان عن ان يحكم فى المسئلة بمثل ما حكم به فى نظائرها الى خلافه لوجه اقوى يقتضى العدول عن الاول[1]	استحسان۔ پیش آمدہ مسئلہ کے نظائر میں ایک حکم موجود ہے جو اس میں بھی دیا جا سکتا ہے لیکن زیادہ قوی وجہ ہونے کی بنا پر وہ حکم چھوڑ کر اس کے خلاف حکم دینا۔

ابنِ رشد (مالکی) نے یہ تعریف کی ہے۔

الاستحسان هو طرح القياس الذى يؤدى الى غلو فى الحكم ومبالغة فيه الى حكم آخر فى موضع يقتضى ان يستثنى من ذلك القياس[2]	استحسان۔ قیاس کے حکم میں کسی قسم کے غلو و مبالغہ پائے جانے کی وجہ سے دوسرے حکم کی طرف منتقل ہونا ایسی جگہ کہ جہاں قیاس سے استثنار کی وجہ موجود ہو۔

ابن قدامہ (حنبلی) نے یہ تعریف کی ہے۔

العدول بحكم المسئلة عن نظائرها	کتاب و سنت کی خاص دلیل کی وجہ سے کسی مسئلہ

---

[1] عبدالعزیز بخاری۔ کشف الاسرار شرح اصول البزدوی جزء رابع و معروف دوالیبی المدخل الی علم اصول الفقہ الباب السابع الخلاف فی الاستحسان [2] عبد الوہاب خلاف۔ مصادر التشریع الاسلامی فیما لا نص فیہ الاستثنار۔

لدلیل خاص من الکتاب والسنۃ [1] کے حکم کو اس کے نظائر سے علیحدہ کرنا۔

استحسان کی ضرورت | استحسان کی ضرورت اس لئے پیش آتی ہے کہ انسانی ضرورتوں اور مصلحتوں کا دامن کافی وسیع ہے اور ان کو قاعدہ وقانون میں سمیٹنا حد درجہ مشکل ہے۔ ضرورتیں اور مصلحتیں پہلے وجود میں آتی ہیں پھر ان کو منظم شکل دینے کے لئے قاعدے وقانون مقرر کئے جاتے ہیں۔ زمان ومکان کے لحاظ سے ان میں تبدیلی موقع اور محل کے لحاظ سے ان میں جدت طرازی کبھی قیاس کی وسیع حدوں کو کبھی تنگ بنادیتی یا ضرر رساں ثابت کردیتی ہے۔ ایسی صورت میں فقہاء قیاسی حکم چھوڑ کر دوسرا حکم اختیار کرنے پر مجبور ہوتے ہیں جو مقابلۃً زیادہ آسان ومفید ہوتا ہے جیساکہ استحسان کی تعریفوں سے ظاہر ہے۔

الاستحسان ترك القیاس والاخذ بما ھو اوفق للناس [2]	استحسان قیاس چھوڑ کر اس کو اختیار کرنا ہے جو لوگوں کے زیادہ موافق ہو۔
الاستحسان طلب السھولۃ فی الاحکام فیما یبتلی فیہ الخاص والعام [3]	استحسان ان صورتوں میں سہولت طلب کرنا ہے جن میں خاص وعام سب مبتلا ہوتے ہیں۔
الاستحسان الاخذ بالسعۃ وابتغاء ما فیہ الراحۃ۔ [4]	استحسان فراخی اور راحت کی صورت تلاش کرنا ہے۔

استحسان کی چار قسمیں | فقہاء استحسان کا عمل کسی دلیل شرعی کی بنا پر کرتے ہیں اور اسی کو بنیاد بنا کر قیاسی حکم پر دوسرے حکم کو ترجیح دیتے ہیں۔ اس دلیل شرعی کا نام

---

[1] عبداللہ بن احمد بن قدامۃ مقدسی۔ روضۃ الناظر وجنۃ المناظر الثالث الاستحسان۔

[2، 3، 4] ابوبکر محمد بن احمد بن ابی سہل السرخسی۔ المبسوط فی الاستحسان۔

سند استحسان ہے جسکی چار قسمیں ہیں۔

سند نص ہو | (۱) یہ سند "نص" ہو مثلاً بیع سلم (جس مال پر معاملہ کیا گیا ہو وہ موجود نہ ہو بلکہ بعد میں حوالہ کیا جائے) قیاس کے مطابق درست نہ ہونی چاہیئے کیونکہ اس میں جو چیز بیچی جاتی ہے وہ موجود نہیں ہوتی جبکہ کسی شے کی موجودگی بیع کی صحت کے لئے ضروری ہے لیکن چونکہ بیع سلم کی اجازت پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان موجود ہے اس بنار پر قیاس کا اعتبار نہ ہوگا۔

سند عرف ہو | (۲) یہ سند "عرف" ہو مثلاً قیمت طے کرکے جوتا بنانے کا آرڈر دیا، اور اس کا ناپ بھی دے دیا۔ قیاس کے مطابق یہ معاملہ درست نہ ہونا چاہیئے کیونکہ جوتا معاملے کے وقت موجود نہیں ہے لیکن لوگوں کے عمل درآمد اور عرف کی بنار پر یہ معاملہ درست ہے۔ اسی طرح کسی نے گوشت نہ کھانے کی قسم کھالی اور مچھلی کھالی تو عرف کی بنار پر قسم نہ ٹوٹے گی۔

سند ضرورت ہو | (۳) یہ سند "ضرورت ہو" مثلاً امین (امانت دار) سے مالِ امانت تلف ہوجائے اور اس میں اس کی کوتاہی کو دخل نہ ہو تو امین کو تاوان نہ دینا پڑے گا۔ امانت پر تمام ان صورتوں کو قیاس کیا جائے گا جن میں امانت کی شکل پائی جائے گی مثلاً شرکت میں کاروبار کرنے والوں میں کسی کے ہاتھ سے مال ضائع ہوجائے یا اپنے خاص ملازم سے مال تلف ہوجائے، یا کوئی چیز مستعار لی گئی ہے اور مستعیر (عاریۃً لینے والا) سے وہ چیز ضائع ہوجائے تو ان سب صورتوں میں تاوان نہ دینا پڑے گا بشرطیکہ حفاظت میں ان کی جانب سے کوئی کوتاہی نہ ہوئی ہو۔ لیکن یہ حکم ان پیشہ وروں پر جاری نہ ہوگا جو کسی ایک شخص کے لئے مخصوص نہیں ہوتے بلکہ بہت سے لوگوں کا کام کرتے ہیں۔ جیسے دھوبی، رنگریز، درزی اور نان بائی وغیرہ ایسے لوگوں سے مال تلف ہوجانے کی صورت میں ان سے تاوان لینے کی اجازت

ہے۔ ضرورت یہ ہے کہ اگر ان سے تاوان لینے کی اجازت نہ ہو تو حرص و طمع میں لوگوں کا مال جمع کرتے رہیں گے اور مدتوں واپس نہ کریں گے جس سے مالک کو زحمت ہوگی اور کبھی مال ناکارہ، خراب اور ضائع بھی ہو جائے گا۔ اسی طرح کنواں، حوض جب ناپاک ہو جائیں تو ان کی پاکی کی کوئی صورت نہ ہونی چاہیئے کیونکہ اس میں نجاست کا اثر بہر حال باقی رہتا ہے لیکن ضرورت کی بنا پر قیاس چھوڑ دیا گیا اور استحسان پر عمل کرکے ان کی پاکی کا حکم دیا گیا۔ "ضرورت" کی تفصیل اجتہاد استصلاحی میں آئے گی جس سے معلوم ہوگا کہ کس قسم کی ضرورت کا اعتبار ہے اور کس کا نہیں ہے۔

سند قیاس خفی ہو (۴) یہ سند قیاس خفی ہو۔

قیاس سے مسئلہ کا حکم ثابت ہوتا ہے لیکن اس پر عمل کرنے سے تنگی و دشواری پیش آتی یا مضرت کا اندیشہ ہوتا ہے تو ایسی صورت میں کوئی دقیق اور باریک پہلو نکالا جاتا اور اس کو مدار بنا کر قیاس کے خلاف حکم دیا جاتا ہے۔ قیاس خفی اسی کا نام ہے۔ یہ بھی دراصل قیاس ہی ہے لیکن اسکی علت نسبتاً زیادہ دقیق و باریک ہوتی ہے اس بنا پر علیحدہ نام تجویز کرنے کی ضرورت ہوئی، اس طرح قیاس کی دو قسمیں بنتی ہیں (۱) قیاس جلی اور (۲) قیاس خفی۔ قیاس جلی کا نام قیاس اور قیاس خفی کا نام استحسان ہے۔ اسکی مثالیں یہ ہیں :-

(۱) جن جانوروں کا گوشت حرام ہے۔ ان کا جھوٹا بھی حرام ہے کیونکہ جھوٹے میں لعاب کا اثر آجاتا ہے جس میں گوشت کا اثر ہوتا ہے۔ یہ مسئلہ قیاسی ہے جس کے لحاظ سے پنجہ سے شکار کرنے والے پرندوں کا جھوٹا حرام ہونا چاہیئے کیونکہ ان کا جھوٹا بھی حرام ہے لیکن دونوں میں ایک دقیق فرق ہے، وہ یہ کہ پرندے چونچ سے کھاتے پیتے ہیں اور چونچ ہڈی ہوتی ہے۔ جو زندہ مردہ سب کی پاک ہے (بشرطیکہ اس پر نجاست نہ لگی ہو) کھاتے پیتے وقت یہ پاک چونچ دوسری پاک چیز سے مل جاتی ہے جس سے ناپاکی کی کوئی

آمیزش نہیں ہوتی ہے۔ بخلاف درندوں کے جھوٹے کے کہ وہ زبان سے کھاتے پیتے ہیں اور زبان پر نجس لعاب ہوتا ہے جو حرام گوشت سے بنا ہے۔ یہ نجس لعاب پاک چیز سے ملے گا تو لازمی طور سے اسکو ناپاک بنا دے گا۔ اس بنا پر پرندوں پر درندوں جیسا قیاس صحیح نہ ہوگا ایک دوسرے قیاس کی ضرورت ہوگی جس کا نام استحسان ہے۔

(۲) ایک شخص کسی کے پاس امانت رکھ کر کہیں چلا گیا، دوسرا شخص آکر کہتا ہے کہ میں اس کا وکیل ہوں مجھے امانت واپس دے دیجئے۔ امین (جس کے پاس امانت ہے) بھی یقین کرلیتا ہے کہ واقعی یہ شخص اس کا وکیل ہے ایسی صورت میں امانت کو قرض پر قیاس کر کے وکیل کے حوالے کر دینا چاہیئے۔ یعنی کوئی شخص اپنے قرض کی وصولی کا وکیل بنائے اور مقروض اسکی تصدیق کرے تو قرض وکیل کے حوالے کر دینا چاہیئے۔ لیکن ان دونوں میں ایک باریک فرق ہے جس کی بنا پر یہ قیاس صحیح نہ ہوگا۔ وہ یہ کہ جس کی امانت ہے اس کا حق امانت کی ذات سے وابستہ ہے اس بنا پر امانت کا بعینہ واپس کرنا ضروری ہے۔ اس کے بدلے دوسری شے دینے سے ایک ایسی شے کی واپسی لازم آئے گی جس سے اس کا حق وابستہ نہ تھا بخلاف قرض کے کہ قرض دینے والے کا حق بعینہ اس رقم سے وابستہ نہیں ہے جو قرض میں دی گئی ہے بلکہ اس حق کا محل مقروض کی ذمہ داری ہے اس بنا پر جس رقم سے بھی مقروض ادا کرے گا قرض دینے والے کا حق اس سے وابستہ ہو کر ادا کرنا صحیح ہوگا۔ فرض کیجئے کہ مذکورہ صورت میں اگر قرض خواہ آکر یہ کہدے کہ میں نے اس کو وکیل بنایا ہی نہ تھا اس لئے میری رقم بدستور تمہارے ذمہ ہے تو ایسی صورت میں مقروض کو تاوان دینا پڑے گا کیونکہ اس نے خود ہی وکیل کی تصدیق کر کے رقم اس کے حوالے کی ہے، قرض کی صورت میں تو تاوان کی بات بن جائے گی لیکن امانت میں اگر تاوان کا حکم دیا جائے تو اس کا حق تاوان (جو امانت والی شے کے بدلے میں دیا جا رہا ہے) سے وابستہ ہونا لازم آئے گا جب کہ یہ حق امانت

کی ذات سے وابستہ تھا نہ کہ اس کے بدلہ سے، غرض امانت کو قرض پر قیاس کرنے سے ایک ایسی دشواری لازم آتی ہے کہ اس پر قابو پانا دشوار ہے، اس بنا پر قیاس چھوڑ کر قیاسِ خفی کا راستہ اختیار کیا گیا جس کا نام استحسان ہے، اور امانت وکیل کے حوالے نہ کرنے کا حکم دیا گیا۔

اصل استحسانِ قیاسی اور ضرورت ہے	استحسان کا اطلاق تیسری اور چوتھی شکل کے لئے زیادہ موزوں ہے کیونکہ انہیں میں مجتہد کے اجتہاد کی ضرورت ہوتی

ہے۔ پہلی اور دوسری شکل میں اجتہاد کی زیادہ ضرورت نہیں رہتی، اس لئے استحسان کو صرف دو شکلوں میں محدود رکھنا مناسب ہے۔

(۱) استحسانِ قیاسی اور

(۲) استحسانِ ضرورت۔

ظاہر ہے کہ ان دونوں شکلوں میں استحسان پر عمل اسی صورت میں درست ہوگا جب کہ قیاس کے مقابلہ میں اس کا اثر قوی ہو، ورنہ قیاس پر عمل ہوگا استحسان پر نہ ہوگا۔ مثلاً ایک شخص کے قبضہ میں مال ہے جس پر دو آدمیوں نے دعویٰ کیا اور گواہ بھی پیش کر دیئے کہ یہ مال اس شخص نے میرے پاس رہن رکھا تھا اور میرے سپرد بھی کر دیا تھا اس لئے میرے پاس رہنا چاہیئے۔ رہن کی تاریخ چونکہ نہیں معلوم ہے اس لئے استحسان کا تقاضا ہے کہ دونوں کے گواہوں کو سچا تسلیم کرکے مال دونوں کے حوالے کیا جائے۔ لیکن قیاس کا تقاضا ہے کہ دونوں کے گواہوں کو لغو قرار دے کر مال اسی شخص کا تسلیم کیا جائے جس کے قبضہ میں موجود ہے کیونکہ اگر مال کو مرہون تسلیم کیا گیا تو رہن میں شرکت لازم آئے گی جس کی بنا پر رہن درست نہ ہوگا اور اگر دونوں میں سے کسی ایک کے پاس رکھا گیا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی جس کی گنجائش نہیں ہے، اس صورت میں قیاس کا اثر قوی ہے اور استحسان کا اثر دشواریوں کی وجہ سے ضعیف ہوگیا ہے۔

اس بنا پر استحسان چھوڑ کر قیاس پر عمل کیا جائے گا۔

امام شافعیؒ کا اختلاف اور اس کی توجیہ

فقہاء اربعہ میں صرف امام شافعیؒ نے استحسان کی مخالفت کی اور یہاں تک کہہ دیا۔

من استحسن فقد شرع ای وضع شرعًا جدیدًا [1]

جس نے استحسان سے کام لیا اس نے نئی شریعت بنائی۔

دوسری جگہ اجتہاد استحسانی کے بارے میں ہے۔

انما ھو شئ یحدثہ من نفسہ ولم یؤمر باتباع نفسہ [2]

وہ ایک شے ہے جس کو اپنے نفس کی طرف سے کرتا ہے حالانکہ نفس کی اتباع کا حکم نہیں دیا گیا۔

اس مخالفت کی غالبًا دو وجہ ہیں: ایک تو یہ کہ احناف نے استحسان سے بہت زیادہ کام لیا اور دوسری یہ کہ لفظ استحسان بذات خود انسانی میلان وخواہش کے دخل پہ دلالت کرتا ہے بہت ممکن ہے کہ یہ دونوں باتیں امام شافعیؒ پر گراں گذری ہوں اور اس لفظ کو مستقل اصول کی حیثیت دینا پسند نہ کیا ہو۔

اگر یہ نہ تسلیم کیا جائے تو پھر مخالفت کی اور کوئی معقول وجہ سمجھ میں نہیں آتی کیونکہ استحسان کی جو شکلیں ذکر کی گئی ہیں ان میں کوئی ایسی نہیں جس کو امام شافعیؒ نے تسلیم نہ کیا ہو۔ نص، عرف اور ضرورت ہر ایک کا ذکر ان کے اصول میں موجود ہے۔ اسی طرح قیاس کو ایک مستقل ماخذ تسلیم کیا گیا ہے جو خفی اور جلی دونوں قیاسوں کو شامل ہے۔ اسی بنا پر محققینِ شوافع نے کہا:

ان الحق ما قالہ ابن الحاجب واشار الیہ الآمدی انہ لا یتحقق

حق بات وہ ہے جس کو ابنِ حاجب نے کہا اور آمدی نے اس کی طرف اشارہ کیا کہ مختلف

---

[1] منہاج الاصول الباب الثانی فی المردودۃ الاول الاستحسان [2] شافعی۔ کتاب الام جزء سابع ابطال الاستحسان

استحسان مختلف فیہ [1] | فیہ استحسان کا وجود نہیں ہے۔

ابن سمعانی نے کہا ہے:۔

ان کان الاستحسان ھو القول بما یستحسنہ الانسان ویشتھیہ من غیر دلیل فھو باطل ولا یقول بہ احد وان کان الاستحسان ھو العدول عن موجب دلیل الی موجب دلیل اقوی منہ فھذا مما لا ینکرہ احد [2]

اگر استحسان وہ ہے جس کو انسان کسی دلیل کے بغیر اچھا سمجھے اور خواہش کرے تو وہ باطل ہے اور اس کا کوئی قائل نہیں ہے اور اگر استحسان کسی دلیل کے حکم سے دوسری قوی دلیل کے حکم کی طرف منتقل ہونا ہے تو اس کا کوئی شخص انکار نہیں کرتا۔

اس بنا پر شوافع کا اختلاف لفظی ہے حقیقی نہیں۔

شاہ ولی اللہ کے اختلاف کی توجیہ حضرت شاہ ولی اللہ نے استحسان کو تحریف فی الدین میں شمار کیا ہے اور اسی باب میں اس کا ذکر کیا ہے۔ ان کے نزدیک بھی استحسان کے آزادانہ استعمال اور اصول وضوابط کی رعایت نہ کرنے کی صورت میں یہ نکیر ہے جیسا کہ شاہ صاحب کی درج ذیل عبارت اور اسکی تائید میں یہودیوں کی مثال اس پر دلالت کرتی ہے:۔

فیختلس بعض ما ذکرنا من اسرار التشریع فیشرع للناس حسب ما عقل من المصلحۃ [3]

ہم نے شریعت سازی کے جو اسرار بیان کئے ہیں ان میں سے بعض کو اچک لیا جائے پھر (آزادانہ) عقل کی سمجھی ہوئی مصلحت کے موافق لوگوں کے لئے احکام مقرر کئے جائیں۔

---

[1] منہاج الاصول الاول الاستحسان۔ [2] عبدالوہاب خلاف۔ مصادر التشریع الاسلامی فیما لا نص فیہ۔ [3] ولی اللہ حجۃ اللہ البالغہ ج ۱۔ باب احکام الدین من التحریف۔

ملکی وملّی مصالح کے پیشِ نظر بے شمار مسائل پیدا ہوتے رہتے ہیں جن کو حل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے مقصود ان کا حل کرنا ہے خواہ استحسان کے ذریعہ حل کئے جائیں یا اور کوئی نام دیا جائے۔

استدلال | (۳) استدلال

استدلال کی اصطلاحی تعریف یہ ہے:۔

ما لیس بنص ولا اجماع ولا قیاس [1]	وہ (طریقہ استنباط) جو نص اجماع اور قیاس سے نہ ہو۔

یہ استنباط کے کسی ایک طریقہ کے ساتھ خاص نہیں بلکہ اس میں کئی ایسے طریقے شامل ہیں جن کا تعلق نص اجماع اور قیاس (جلی وخفی) کے مذکورہ طریقوں میں کسی سے نہیں ہے۔ فقہائے ان کو منضبط کرنے کے لئے چند اصطلاحیں مقرر کی ہیں۔ مثلاً

(ا) استصحابِ حال

(ب) تلازم بین الحکمین

(ج) تعارضِ اشتباہ

استصحاب حال | (ا) استصحاب کے معنی لغت میں مصاحبت تلاش کرنا اور اصطلاحی یہ ہیں:۔

ھو الحکم بثبوت امر او نفیہ فی الزمان الحاضر او المستقبل بناء علی ثبوتہ او عدمہ فی الزمان الماضی لعدم قیام الدلیل علی تغیرہ [2]	موجودہ یا آئندہ زمانہ میں کسی حکم کا ثبوت یا اسکی نفی محض اس بناء پر کہ گذشتہ زمانے میں وہ ثابت تھا یا ثابت نہ تھا جب کہ اسکی تبدیلی پر کوئی دلیل قائم نہ ہو۔

---

[1] ابن بدران عبد القادر بن احمد۔ نزھۃ الخاطر شرح روضۃ الناظر الاصل الرابع الاستصحاب

[2] ابن قیم: اعلام الموقعین۔

دوسری تعریف یہ ہے:۔

ماثبت فی الزمن الماضی فالاصل بقاءہ فی الزمن المستقبل [۱]	گذشتہ زمانہ میں جو بات ثابت ہو اسی کو اصل قرار دے کر وہی حکم دینا۔

یعنی پہلی حالت اس وقت تک قائم سمجھی جائے جب تک اس کے خلاف ثبوت نہ ہو جائے اور حال و مستقبل پر محض اس لئے حکم لگایا جائے کہ ماضی میں یہی حکم موجود تھا اور اس کے خلاف کوئی ثبوت نہیں ہے۔ مثلاً امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ غیر سبیلین (حاجت ضروریہ کے دونوں مقام) سے جو چیز نکلے اس سے وضو نہیں ٹوٹتا کیوں کہ پہلے بالاتفاق وضو قائم تھا اسی حالت پر اب بھی باقی سمجھا جائے گا۔

ظاہر ہے کہ یہ طریق استدلال صرف اسی حکم میں کام دے سکتا ہے جو پہلے سے دلیل کے ذریعہ ثابت ہو اور اب اس کے زوال میں شک ہو گیا ہو۔ اسی بنا پر خوارزمیؒ نے اس کو فتوی کا آخری مدار قرار دیا ہے۔

وھو اٰخر مدار للفتویٰ فان المفتی اذا سئل عن حادثة یطلب حکمھا فی الکتاب ثم فی السنة ثم فی الاجماع ثم فی القیاس فان لم یجد فیاخذ من استصحاب الحال [۲]	استصحابِ حال فتوٰی کا آخری مدار ہے مفتی سے جب کوئی حکم دریافت کیا جائے تو کتاب، سنت اجماع اور قیاس سے بالترتیب تلاش کریگا اگر ان سے نہ حاصل ہو سکے تو استصحاب حال سے حاصل کریگا۔

استصحابِ حال کی پانچ شکلیں

استصحاب حال کی پانچ شکلیں ہیں:۔

(۱) استصحابِ اباحت۔ نفع دینے والی چیزوں میں اصل اباحت اور نقصان پہنچانے والی چیزوں میں اصل حرمت ہے۔ یہ حکم اس وقت تک برقرار رہے گا جبتک

---

[۱] الشوکانی۔ ارشاد الفحول البحث الثالث فی الاستصحاب [۲] ایضاً و ابن بدران المدخل الی مذہب الامام احمد بن حنبلؒ الاصل الرابع۔ استصحاب حال۔

کسی شے کے بارے میں اس کے خلاف دلیل نہ ہو۔

(۲) استصحابِ عموم۔ عام اپنی عمومیت پر اس وقت تک برقرار رہے گا جب تک اس کو خاص کرنے والی دلیل نہ ہو۔

(۳) استصحابِ عقل۔ جو وصف (علت) حکم کو ثابت کرنے والا ہو وہ اس وقت تک برقرار رہے گا جب تک اس کے خلاف ثبوت نہ ہو۔ جیسے ملکیت عقد سے ثابت ہے، یہ اس وقت تک قائم رہے گی جب تک اس کو زائل کرنے والی بات نہ پائی جائے منکوحہ عورت کی حلت نکاح سے ثابت ہے یہ اس وقت تک برقرار رہے گی جب تک اس کو ختم کرنے والی بات نہ پائی جائے۔ ان تینوں شکلوں میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

(۴) استصحابِ اجماع۔ ائمہ مجتہدین کسی حکم پر متفق ہوں جو ایک حالت کے ساتھ خاص ہو۔ پھر حالت کی تبدیلی پر اس میں اختلاف ہو۔ مثلاً پانی نہ ہونے کی صورت میں تیمم سے نماز کی صحت پر فقہاء کا اتفاق ہے۔ لیکن اگر نماز کے درمیان پانی ملنے کی صورت نکل آئے تو نماز صحیح ہو جائے گی یا وضو کر کے پھر سے نماز ادا کرنی ہوگی۔ استصحاب کا تقاضا ہے کہ نماز نہ باطل ہو کیونکہ پانی دیکھنے سے پہلے اسکی صحت پر اجماع ہے اور یہ اس وقت تک برقرار رہے گا جب تک کوئی دلیل ایسی نہ ہو جو اس بات پر دلالت کرے کہ پانی کا دیکھنا اس کو باطل کرنے والا ہے۔ جمہور فقہاء (امام شافعیؒ بھی) ایسی حالت میں استصحاب سے استدلال نہیں کرتے جب تک قیاس یا اور کوئی دلیل ایسی نہ ہو جو بعد کی حالت کو پہلے کی حالت کے ساتھ ملانے پر دلالت نہ کرے کیونکہ ایک حالت پر اجماع دوسری حالت کے اجماع کے لئے لازم نہیں ہے۔

(۵) استصحاب عدم اصلی۔ اس چیز کی نفی جس کی عقل نفی کرے اور شریعت اس کو ثابت نہ کرے۔ مثلاً کسی شخص نے دوسرے پر قرض کا دعویٰ کیا تو اس کے ذمہ گواہوں سے

ثبوت ضروری ہے اگر ثابت نہ کرسکے تو مدعیٰ علیہ اس سے بری قرار پائے گا کیوں کہ اصل قرض سے براءت ہے جب تک مدعی ثبوت نہ پیش کردے۔

جمہور فقہاء (مالکیؒ، حنبلیؒ، شافعیؒ) اس طریق سے استدلال کے قائل ہیں۔

لیکن احناف کے نزدیک یہ حجتِ دافعہ ہے حجت موجبہ نہیں ہے یعنی اس کے ذریعہ موجودہ حقوق کا تحفظ ہوسکتا ہے جدید حقوق کا ثبوت نہ ہوگا۔ مثلاً ایک شخص غائب اور مفقود الخبر (جس کا کچھ پتہ نشان نہیں) ہے جمہور فقہاء اس کو تمام شرعی معاملات کے تصفیہ میں اس وقت تک زندہ سمجھیں گے جب تک اسکی موت نہ ثابت ہوجائے۔ چنانچہ اسکی جائداد ورثا میں نہ تقسیم ہوگی۔ اس کا کوئی مورث (جس کا یہ وارث ہے) مرجائے تو حصہ پانے سے محروم نہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائداد تو اسکی تقسیم نہ ہوگی لیکن ترکہ میں اس کا حق بھی نہ ثابت ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک ایسی حالت میں اس کو زندہ تصور کرنا موجودہ حقوق کے تحفظ (حجت دافعہ) کی حد تک صحیح ہے جدید حقوق کے اثبات (حجت موجبہ) کے لئے صحیح نہیں ہے[1]

استصحاب حال سے نکالے ہوئے چند اصول استصحابِ حال سے فقہائے نے درج ذیل اصول کی طرف رہنمائی کی ہے:۔

الاصل بقاء ما کان علی ما کان حتی یثبت ما یغیرہ	اصل پہلی والی حالت کا باقی رہنا ہے جب تک اسکی تبدیلی نہ ثابت ہو۔
الاصل فی الاشیاء الاباحۃ	اشیاء میں اصل اباحت ہے۔
الاصل فی الذمۃ البراءۃ من التکالیف والحقوق	ذمہ داری میں اصل تکلیف اور حقوق سے بری ہونا ہے۔

---

[1] الغزالی المستصفیٰ ج ۱۔ ابن بدران: المدخل الی مذہب الامام احمد بن حنبل۔ وھبہ زحیلی الوسیط فی اصول الفقہ الاسلامی۔ الاستصحاب۔

الیقین لایزول بالشک　　　　یقین شک سے نہیں زائل ہوتا۔

مثلاً جس کو وضو کا یقین ہو اور وضو ٹوٹنے میں شک ہے تو وضو کے باقی رہنے کا حکم دیا جائے گا۔ جس شخص نے سحری کھائی اور صبح صادق ہونے میں شک ہے تو اس کا روزہ صحیح ہوگا۔ جس نے افطار کرلیا اور غروب ہونے میں شک ہے تو اس کا روزہ نہ ہوگا۔

تلازم بین الحکمین | (ب) تلازم بین الحکمین دو حکموں کے درمیان ایک دوسرے کے لئے لازم ہونے کا تعلق یعنی اس تعلق کی بنا پر کسی خاص علّت کے بغیر ایک حکم دوسرے سے متعلق کرنا۔ فقہاء کے نزدیک اسکی چار شکلیں ہیں۔

(۱) یہ تعلق دو مثبت جملوں میں ہو اس طرح کہ ان دونوں کے درمیان مساوات کی نسبت ہو اور دونوں ایک دوسرے کے لئے لازم ہوں۔ مثلاً یہ کہ جو شخص طلاق دے سکتا ہے وہ ظہار بھی کرسکتا ہے۔

(۲) یہ تعلق دو منطقی جملوں میں ہو۔ جیسے تیمم نیت کے بغیر جائز نہیں ہے اس لئے وضو بھی نیت کے بغیر جائز نہ ہوگا کیونکہ تیمم بعض صورتوں میں وضو کے قائم مقام بنتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تیمم میں نیت فرض ہے جب کہ وضو میں فرض نہیں ہے۔

(۳) پہلا مثبت اور دوسرا منفی جملے میں ہو مثلاً یہ طریق استدلال کہ جو بات جائز ہے وہ ممنوع یا حرام نہیں ہوسکتی۔

(۴) پہلا منفی اور دوسرا مثبت جملے میں ہو جیسے یہ طریقہ کہ جو بات جائز نہیں وہ ممنوع ہے[۱] مالکی اور شافعی فقہاء نے اس سے زیادہ کام لیا ہے۔ احناف نے اس سے زیادہ کام نہیں لیا۔

---

[۱] قاضی محمد بن علی بن محمد شوکانی۔ ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول الفصل السابع فی الاستدلال۔

تعارض اشباہ | (ج) تعارض اشباہ۔ ایک دوسرے کے خلاف اور مشابہ صورتیں پہلے سے موجود ہوں اور یہ نئی صورت ہر ایک کے ساتھ شامل کی جا سکتی ہو۔ تو یہ دشواری پیش آتی ہے کہ اس کو کس کے ساتھ شامل کیا جائے اور کس کے ساتھ نہ کیا جائے مثلاً ہاتھ کہنیوں تک دھونے کا مسئلہ ہے۔ امام زفرؒ کہتے ہیں کہ بعض غایتیں (انتہا) مغیّا، (جس کی غایت بیان کی جائے) میں داخل ہوتی ہیں جیسے قرأت الکتاب من اولہ الی آخرہٖ (اول سے آخر تک میں نے کتاب پڑھی) ظاہر ہے کہ آخری حصہ بھی پڑھنے میں داخل ہے اور بعض غایتیں مغیّا میں نہیں داخل ہوتی ہیں جیسے۔

ثم اتموا الصیام الی اللیل[1] روزہ رات تک پورا کرو۔

یہاں رات روزہ کی حد میں داخل نہیں ہے۔ ان دونوں صورتوں کی موجودگی میں وایدیکم الی المرافق[2] (اپنے ہاتھ کہنیوں تک دھوؤ) میں شبہ ہو گیا کہ کہنیوں کو دھونے میں شامل کیا جائے یا نہ کیا جائے اور شبہ سے چونکہ کوئی بات نہیں ثابت ہوتی اس بنا پر کہنیاں دھونے میں نہ شامل ہوں گی جیسا کہ بعض لوگوں نے امام زفرؒ کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے۔

امام ابوحنیفہؒ اس طریق استدلال کو نہیں تسلیم کرتے ہیں ان کے نزدیک کہنیاں دھونا ضروری ہے اس کے بغیر وضو نہ ہو گا۔

استدلال کے چند اور طریقے | استدلال کے تحت فقہائے نے استنباط کے اور کئی طریقے ذکر کئے ہیں جو زیادہ رائج نہیں ہیں۔ مثلاً (۱) کسی علت کے نہ ملنے سے عدم حکم پر استدلال۔

لیعنی انتہائی تلاش کے باوجود علت (دلیل) نہ ملنا اس کے نہ ہونے کا رجحان پیدا

---

[1] البقرہ ع ۲۳ [2] المائدہ ع ۲

کرتا اور یہ رجحان عدم حکم کا رجحان پیدا کرتا ہے۔ کیونکہ عدم دلیل (دلیل نہ ہونا) عدم حکم (حکم نہ ہونا) کے لئے لازم ہے ایسی صورت میں حکم دینا غلبۂ ظن کی خلاف ورزی ہے جب کہ یقین نہ ہونے کی صورت میں غلبہ پر عمل کرنا واجب ہے۔ جمہور فقہاء کے نزدیک یہ استدلال حجت نہیں ہے بعض فقہاء اس کو تسلیم کرتے ہیں۔

(۲) غیر مستقل علت سے استدلال۔

یعنی علت اگرچہ مستقل نہ ہو، کسی وصف فارق (فرق کرنے والا) کے ملنے سے مستقل ہو جائے۔ جیسے شوافع مخصوص مقام پر ہاتھ لگنے کو ناقضِ (توڑنے والا) وضو بتانے اور اس کو ایسی حالت پر قیاس کرتے ہیں جب کہ انسان ضرورت سے فراغت کر رہا ہو ظاہر ہے کہ دونوں حالتوں میں کافی فرق ہے جس کی بنا پر احناف اس استدلال کو نہیں تسلیم کرتے ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا۔

(۳) بطریق استقراء حکم ثابت کرنا۔

یعنی تتبع اور تلاش کے بعد کسی ماہیت میں کلی حکم ثابت کرنا اس بنا پر کہ وہ حکم تمام جزئیات میں ثابت ہے یا بعض جزئیات میں ثابت ہے۔ اول کو استقراء تام اور ثانی کو استقراء ناقص کہتے ہیں۔ مثلاً شوافع کے نزدیک وتر واجب نہیں ہے کیونکہ سواری پر ادا ہو سکتی ہے اور تتبع و تلاش کے بعد یہ بات ثابت ہے کہ جو نماز سواری پر ادا ہو جائے وہ واجب نہ ہوگی۔ شوافع کے علاوہ بعض احناف نے بھی اس استدلال کو تسلیم کیا ہے اگرچہ دوسرے ثبوت کی بنا پر وتر ان کے نزدیک واجب ہے۔

استدلال کے تحت اور بھی طریقے ہیں جن کو طوالت کے خیال سے نہیں ذکر کیا جاتا ہے[۱]

---

[۱] الغزالی۔ منہاج الاصول الکتاب الخامس۔ عبد العلی بن نظام الدین انصاری۔ فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت بحث قیاس ص ۲۰۶

استنباطی طریقوں میں ترجیح کے اسباب | اجتہاد استنباطی کی مذکورہ تشریح کے بعد ضروری معلوم ہوتا ہے کہ استنباطی طریقوں میں ٹکراؤ کے وقت ترجیح کے اسباب ذکر کر دیئے جائیں۔

استنباط کے مذکورہ طریقوں میں کسی ایک طریقہ (قیاس۔ استحسان اور استدلال) سے کوئی حکم ثابت ہو جاتا ہے تو اس میں دشواری نہیں پیش آتی۔ لیکن بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ استنباط کے ایک طریقہ سے کوئی حکم ثابت ہوتا ہے تو اس میں ٹکراؤ کی صورت پیدا ہوتی ہے اور سمجھ میں نہیں آتا کہ کس طریقہ پر عمل کر کے کیا حکم ثابت کیا جائے۔ ایسی صورت کے لئے فقہائے نے تعادل و ترجیح کی دو اصطلاحیں مقرر کی ہیں۔

(۱) تعادل۔ استنباط کے دونوں طریقے برابر درجہ کے ہوں اور ان میں ایک دوسرے کو کسی حیثیت سے ترجیح نہ حاصل ہو سکے۔

(۲) ترجیح۔ استنباط کے دونوں طریقوں میں ایک کی دوسرے پر ترجیح ثابت ہو جائے۔

ٹکراؤ کی صورت میں ترجیح کے اسباب یہ ہیں۔

قوتِ اثر | (۱) قوت اثر۔ استنباط کے دونوں طریقوں میں غور کیا جائے گا کہ اثر کے لحاظ سے کس کی دلیل قوی ہے، جس کی قوی ہوگی اس کو ترجیح دی جائے گی مثلاً قیاس اور استحسان میں ٹکراؤ ہو تو جس کی دلیل قوی ہوگی اس کو ترجیح دی جائے گی۔

قوتِ ثبات | (۲) قوت ثبات۔ جو وصف علت (دلیل) بن رہا ہے حکم پر اس کے ثبوت اور لزوم کی قوت کو دیکھا جائے گا۔ مثلاً رمضان کے روزہ کی نیت میں رمضان کے معین کرنے کا مسئلہ ہے۔ اللہ کی جانب سے چونکہ اس کا محل متعین ہے اس بنا پر نیت میں تعین کی ضرورت نہیں ہے۔ یہ وصف زیادہ ثابت ہے بہ نسبت

فرضیت کے کیونکہ جن جن صورتوں میں بھی تعین پایا جاتا ہے مثلاً امانت غصب (چھینا ہوا مال) بیچی ہوئی چیز وغیرہ ان سب میں نیت کے بغیر ذمہ داری سے سبکدوشی ہو جاتی ہے۔ شوافع کے نزدیک نیت میں رمضان کا تعین ضروری ہے کیونکہ روزہ فرض ہے اور وصف فرضیت کی وجہ سے وہ قضا پر قیاس کرتے ہیں جس طرح قضا میں تعین ضروری ہے اسی طرح ادا میں بھی ضروری ہے۔

کثرۃ اصول | (۳) کثرۃ اصول۔ ایک قیاس کا ایک مقیس علیہ (جس پر قیاس کیا گیا) ہو اور دوسرے کے دو ہوں یا کئی ہوں تو دوسرے کو ترجیح دی جائے گی مثلاً سر کے مسح میں تثلیث (تین مرتبہ مسح) مسنون نہیں ہے کیونکہ اس کو جس پر قیاس کیا گیا ہے وہ موزہ پر مسح، جبیرہ (وہ پلاسٹر جو ہڈی درست کرنے کے لئے باندھا جاتا ہے) پر مسح اور تیمم ہیں۔ ان میں کسی میں بھی تین مرتبہ نہیں ہے۔ شوافع تین مرتبہ مسح کے قائل ہیں اور اس کو دھونے پر قیاس کرتے ہیں جس طرح دھونے میں تین مرتبہ ہے، مسح میں بھی ہے۔

عدم عدم کے وقت | (۴) عدم عدم کے وقت۔ دو قیاس ایسے ہوں کہ ایک میں علت پائی جائے تو حکم پایا جاتے اور علت نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے اس قیاس کو اس قیاس پر ترجیح ہو گی جس میں صرف وجود کا لحاظ ہو کہ علت پائی جائے تو حکم پایا جائے عدم کا لحاظ نہ ہو کہ علت نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے۔ مثلاً مذکورہ صورت کہ مسح میں تکرار مسنون نہیں ہے۔ کیونکہ جس جگہ مسح نہیں ہوتا (چہرہ وغیرہ) وہاں تکرار مسنون ہے۔ شوافع کے نزدیک تکرار مسنون ہے کیونکہ یہ رکن ہے۔ لیکن اس کو اس طرح نہیں کہہ سکتے ہیں کہ جو رکن نہ ہو اس کا تکرار مسنون نہیں ہے۔ کیونکہ کلی کرنا ناک میں پانی ڈالنا اگرچہ رکن نہیں ہیں لیکن

ان میں تکرار مسنون ہے۔

ترجیح بالذات | (۵) ترجیح بالذات۔ ترجیح کی دو قسموں میں جب ٹکراؤ ہو تو بالذات کو بالوصف پر ترجیح حاصل ہوگی اس کی صورت یہ ہے کہ کسی نے بکری چھین لی اور اس کو ذبح کرکے پکالیا تو حق بکری سے ختم ہو جائے گا اور چھیننے والے کو تاوان دینا پڑے گا۔ اگر اصل بکری کو دیکھا جائے تو وہ مالک کی ہے۔ مناسب ہے کہ اس کو لے لے اور نقصان غاصب (چھیننے والے) سے وصول کرلے اور اگر اس پر نظر کی جائے کہ پکانا اور بھوننا غاصب کے فعل ہیں تو اس کا تقاضا ہے کہ بکری غاصب کے پاس رہے اور وہ اس کی قیمت ادا کردے۔ دوسری جانب کو اس بنا پر ترجیح ہوگی کہ پکانے کا فعل بکری کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور وہ پکی ہوئی موجود ہے اس طرح غاصب (چھیننے والے) کا فعل بمنزلہٗ ذات ہوگیا بہ خلاف مالک کے حق کے کہ اب وہ بکری کے ساتھ صرف اس وجہ سے قائم ہے کہ وہ پہلے مالک تھا لیکن چونکہ بکری کا نام بدل گیا، منافع بدل گئے اس بنا پر گویا اس کی حقیقت بدل گئی اور بکری کی ذات بمنزلہٗ وصف بن گئی۔ شوافع اس ترجیح کو نہیں تسلیم کرتے اور مالک کا حق بکری کی ذات کے ساتھ ہر صورت میں قائم مانتے ہیں۔

ترجیح غلبۂ اشباہ | (۶) ترجیح غلبۂ اشباہ۔ ایک کے ساتھ مشابہت کی کئی وجہیں ہیں اور دوسرے کے ساتھ مشابہت کی ایک وجہ ہے تو کئی وجہ والی مشابہت کو ترجیح ہوگی۔ مثلاً بھائی کو باپ اور بیٹے دونوں کے ساتھ اس بات میں مشابہت ہے کہ جس طرح وہ دونوں محرم ہیں یہ بھی ہے لیکن چچا کے بیٹے (چچیرے بھائی) کے ساتھ کئی حکم میں مشابہت ہے چنانچہ۔

(۱) زکوٰۃ جس طرح چچیرے بھائی کو دینا جائز ہے سگے بھائی کو بھی دینا جائز ہے۔

(۲) کسی شخص کی بہو (بیٹے کی بیوی) کا نکاح جدائی کے بعد جس طرح چچیرے بھائی

سے جائز ہے۔ سگے بھائی سے بھی جائز ہے۔

(۳) شہادت جس طرح چچیرے بھائی کی مقبول ہے، اسی طرح سگے بھائی کی مقبول ہے۔

ان وجوہات کی بنا پر شوافع کے نزدیک سگے بھائی کو چچیرے بھائی کے ساتھ شامل کرنا زیادہ مناسب ہے۔ چنانچہ جب ایک بھائی اپنے بھائی کا (غلامی کی صورت میں) مالک بنا تو اس کو آزاد نہ ہونا چاہیئے۔ جس طرح چچیرا بھائی اگر مالک ہوا تو آزاد نہ ہوگا۔ اس صورت میں اگر باپ اور بیٹے کے ساتھ مشابہت کو ترجیح ہوتی تو بھائی کی آزادی کا حکم دیا جاتا کیونکہ یہ دونوں جب مالک ہوتے ہیں تو آزادی کا حکم دیا جاتا ہے۔ احناف اس وجہ ترجیح کو نہیں تسلیم کرتے وہ اس کو ترجیحاتِ فاسدہ میں شمار کرتے ہیں۔

ترجیح بالعموم | (۷) ترجیح بالعموم۔ جب کئی وصف علّت بن سکتے ہوں تو اس وصف کے علّت بنانے کو ترجیح دی جائے گی جن میں عمومیت زیادہ پائی جاتی ہو۔ مثلاً سود کی علّت شوافع کے نزدیک طعم (کھانے کی چیز ہونا) ہے۔ ان کے نزدیک طُعم زیادہ عام ہے کیونکہ یہ تھوڑی بہت جتنی چیز ہو سب کو شامل ہے۔ بخلاف قدر و جنس کے (یہ احناف کے نزدیک سود کی علّت ہے) کہ وہ اسی مقدار کو شامل ہوگا جو کیل (ناپ) کی مقدار ہو، اس سے کم کو شامل نہ ہوگا۔

ترجیح بعلۃ الاوصاف | (۸) ترجیح بعلۃ الاوصاف۔ کئی وصف علّت بن سکنے کی صورت میں اس وصف کو علّت بنائیں گے جو آسانی کے ساتھ منضبط ہو سکے۔ مثلاً سود کی علّت میں طعم یا ثمنیت (قیمت والی ہونا) کو اس بنا پر ترجیح حاصل ہوگی، وہ قدر اور جنس کے مقابلہ میں کم اوصاف والے ہیں اور ان کا انضباط آسان ہے۔ احناف ان دونوں وجہ ترجیح کو نہیں تسلیم کرتے ہیں بلکہ ترجیحاتِ فاسدہ میں ان کو شمار کرتے ہیں۔

ان اصول وضوابط کا تعلق اجتہاد استنباطی یا استنباط کے مذکورہ طریقوں سے ہے۔ قرآن وحدیث یا اجماعی فیصلوں سے نہیں ہے۔

مسلک کو مضبوط کرنے کے چند طریقے اجتہاد استنباطی میں اپنے اپنے مسلک وموقف کو مضبوط کرنے کے لئے فقہاء درج ذیل طریقے اختیار کرتے ہیں۔

(۱) علّت کو ثابت کرنے کے لئے دوسری علّت پیش کرتے اور اس کے ذریعہ تائید وتقویت حاصل کرتے ہیں۔

(۲) کسی علّت سے جو دوسرا حکم ثابت ہے اس کو نظیر میں پیش کرکے اس حکم کے ثبوت کو تقویت پہنچاتے اور علّت کو برمحل قرار دیتے ہیں۔

(۳) دوسری علّت اور دوسرے حکم کو نظیر میں پیش کرکے علّت اور حکم دونوں کی تائید حاصل کرتے ہیں۔

(۴) حکم کو ثابت کرنے کے لئے ایک علّت چھوڑ کر دوسری علّت پیش کرتے ہیں اس صورت میں پہلی علّت کا ثبوت مقصود نہیں ہوتا بلکہ حکم کا ثبوت مقصود ہوتا ہے۔ بعض فقہاء اس چوتھی صورت کو جائز نہیں سمجھتے ہیں[۱]

---

[۱] شیخ احمد ملا جیونؒ نور الانوار مبحث الاجتہاد وکتاب التحقیق شرح حسامی۔

اجتہادِ استصلاحی

اجتہادِ استصلاحی (جس میں شریعت کی روح اور بندوں کی مصلحت پر مشتمل قاعدہ کلیہ وضع کیا جاتا اور اس سے مسائل کا حل نکالا جاتا ہے) کی تفصیل یہ ہے۔

استصلاح کے لغوی معنی | استصلاح کے لغوی معنی مصلحت طلب کرنا ہے۔ شریعت میں امر و نہی کا پیمانہ مصلحت ہے کوئی حکم ایسا نہیں ہے جس میں طلبِ مصلحت نہ ہو خواہ براہِ راست یا دفعِ مضرت کے ذریعہ ہو۔ کرنے کے حکم میں براہ راست مصلحت حاصل کی جاتی ہے اور ممانعت میں دفعِ مضرت کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے۔

امر و نہی کا پیمانہ بننے والی مصلحت | شریعت میں جو مصلحت امر و نہی کا پیمانہ بنتی ہے اس کی تعریف یہ ہے۔

اما المصلحة فهي عبارة فی الاصل	اصل مصلحت نفع حاصل کرنا اور نقصان
عن جلب منفعة او دفع مضرة	دور کرنا ہے لیکن اس جگہ وہ نفع
ولسنا نعني ذلك لكننا نعني	حاصل کرنا اور نقصان دور کرنا مراد نہیں ہے
بالمصلحة المحافظة على مقصود	جس سے شریعت کے مقصد کی حفاظت
الشرع ومقصود الشرع من الخلق	ہو۔ شریعت کا مقصد جان، مال، نسل
خمسة وهو ان يحفظ عليهم	عقل اور دین کی حفاظت ہے۔ جس
دينهم ونفسهم وعقلهم	سے بھی ان پانچوں کی حفاظت ہوگی وہ
ونسلهم ومالهم فكل ما	مصلحت ہے اور جس سے ان کی حفاظت
يتضمن حفظ هذه الاصول الخمسة	نہ ہوگی وہ مضرت ہے اس کو دور
فهو مصلحة وكل ما يفوت هذه	کرنا مصلحت ہے۔

الاصول فهو مفسدۃ و دفعہ مصلحۃ[1]۔

شریعت نے جس قدر بھی احکام و قوانین مقرر کئے ہیں خواہ ان کا تعلق کرنے سے ہے یا نہ کرنے سے ہے ان سب کا مقصد جان مال نسل عقل اور دین کی حفاظت ہے۔ ان کی حفاظت پر جو حکم مبنی ہوگا وہ مصلحت پر مبنی سمجھا جائے گا اور جو اسکے خلاف ہوگا وہ مصلحت کے خلاف ہوگا اور شرعی حکم بننے کے لائق نہ ہوگا۔ یہ مصلحت کبھی ہماری سمجھ میں آتی ہے اور کبھی نہیں آتی۔ لیکن یہ بات طے شدہ ہے کہ ہر حکم میں یقیناً کوئی نہ کوئی مصلحت پائی جاتی ہے جس کی بناء پر حکم دیا گیا یا اس سے منع کیا گیا۔

اجتہاد استنباطی کی عمارت مصلحت معتبرہ پر قائم ہے | اجتہاد استنباطی کی پوری عمارت مصلحت پر قائم ہے جس کی منضبط شکل علّت ہے اگر یہ نہ ہو تو اجتہاد استنباطی کا دروازہ بند ہو جائے اور شرعی احکام و قوانین پر جمود طاری ہو جائے

فقہائے نے مصلحت کی دو قسمیں کی ہیں۔

(۱) مصلحت معتبرہ جو اجتہادِ استنباطی کی بنیاد بنتی ہے۔

(۲) مصلحت مرسلہ جو اجتہادِ استصلاحی کی بنیاد بنتی ہے۔

مصلحت معتبرہ کی فقہی تعریف | (۱) مصلحت معتبرہ کی آسان فقہی تعریف یہ ہے۔

ما دل دلیل معین علی رعایتھا و اعتبارھا فی نظر الشارع[2]	جس کی رعایت اور جس کے اعتبار کرنے پر شارع کی طرف سے کوئی متعین دلیل قائم ہو۔

---

[1] محمد بن ابو حامد الغزالی۔ المستصفیٰ جزء ثانی ۲۸۶ - و معروف دوالیبیؒ المدخل الی علم اصول الفقہ الباب الثامن الخلاف فی الاستصلاح۔

[2] محاضرات فی اسباب اختلاف الفقہاء الاستصلاح۔ استاذ علی خفیف۔

یعنی مذکورہ پانچ امور کی حفاظت جس مصلحت سے ہو اور جس کو حاصل کرنے کے لئے احکام وقوانین مقرر ہوں وہ مصلحت معتبرہ ہے۔ احکام وقوانین مقرر ہونا خود اس کے معتبر ہونے کی دلیل ہے۔ اجتہاد استنباطی میں انتہائی غور وخوض کے بعد پہلے یہ مصلحت نکالی جاتی ہے پھر منضبط کر کے علت کی شکل دی جاتی ہے اسکے بعد انہیں احکام وقوانین پر قیاس کر کے پیش آمدہ مسائل کا حل تلاش کیا جاتا ہے۔

مصلحت معتبرہ کے تین درجے | اس مصلحت کے تین درجے اور مرتبے ہیں۔

(۱) مصلحت ضروریہ

(۲) مصلحت حاجیہ اور

(۳) مصلحت تحسینیہ۔

ہر ایک کی تعریف ومتعلقہ احکام وقوانین (جن سے مصلحت نکالی جاتی ہے) یہ ہیں:۔

ضروریہ اور متعلقہ احکام | (۱) ضروریہ۔ وہ مصلحت ہے جس کو حاصل کئے بغیر ان پانچوں امور کی حفاظت وبقا نہ ہوسکتی ہو۔ مثلاً جان کی حفاظت وبقا کے لئے کھانے پینے لباس اور دیگر ضروریات زندگی سے متعلق احکام وقوانین مقرر ہیں۔ قصاص دیت (خون کی قیمت) اور قسامہ (اجتماعی جرمانہ) وغیرہ کا تعلق بھی اسی سے ہے۔ مال کی حفاظت وبقا کے لئے باہمی تبادلہ مال کی منتقلی۔ خرید وفروخت، ہبہ عاریت وراثت۔ نیز چوری ڈاکہ زنی اور غصب سے متعلق احکام وقوانین مقرر ہیں۔ ظاہری کے علاوہ باطنی حفاظت وبقا کے لئے احکام وقوانین ہیں۔ مثلاً زکوٰۃ، صدقات، انفاق عشر وغیرہ۔

نسل کی حفاظت وبقا کے لئے نکاح، طلاق، خلع، عدت، نسب وغیرہ سے متعلق احکام وقوانین مقرر ہیں۔ اخلاقی وقانونی ضابطے جن کا تعلق عفّت وعصمت سے ہے نیز فواحش وبدکاری سے روک تھام حدود وتعزیرات وغیرہ کا تعلق اسی سے ہے۔

عقل کی حفاظت وبقا کے لئے نشہ آور چیزوں کے استعمال پر پابندی خلاف ورزی کی صورت میں سزائیں۔ برائیوں اور بدعادتوں سے بچنے کی تاکید تعلیم و تربیت پر زور کہ جس سے عقل کی فطری صلاحیتیں بیدار ہوں اور اچھائیوں نیز اچھی عادتوں کے ذریعہ ان میں جلا پیدا ہوتی رہے۔

دین کی حفاظت وبقا کے لئے عبادات، امر بالمعروف، نہی عن المنکر کی تاکید، ہجرت، نصرت جہاد اور تعلیم و تربیت سے متعلق احکام و قوانین ہیں۔

ان کو مکمل کرنے والے احکام | ان کے علاوہ اور بھی احکام و قوانین ہیں جو ان کو قوت بخشتے اور درجہ کمال تک پہنچاتے ہیں۔ ان کو مکملات (تکمیل کرنے والے) کہا جاتا ہے۔ مثلاً جان کی حفاظت وبقاء سے متعلق قصاص میں برابری کی قید حق اور محنت میں عدل و انصاف وغیرہ۔ حفاظتِ مال سے متعلق قرض، امانت تاوان اور برابر سرابر کی ادائیگی کے احکام۔ حفاظتِ نسل سے متعلق شہوت کو برانگیختہ کرنے والی تمام چیزوں پر پابندی کے احکام جن میں لباس، وضع قطع چال ڈھال جو حسن و جمال کے نظارہ کو دعوت دینے والے ہوں سب شامل ہیں حفاظتِ عقل سے متعلق نشہ آور چیزوں کی تھوڑی مقدار پر بھی پابندی اور تعلیم و تربیت کے وہ طریقے جو فطری صلاحیتوں کی بیخ کنی کرنے والے ہوں۔ حفاظتِ دین کے سلسلے میں شعائر دین کی حفاظت سے متعلق احکام ہیں کہ دین کا اصلی حالت میں قیام وبقا بڑی حد تک ان پر موقوف ہے۔ حکومت و سیاست کے قوانین سب کو قوت بخشنے والے اور درجہ کمال تک پہنچانے والے ہیں اس لئے وہ بھی اسی میں شامل ہوں گے۔

حاجیہ اور متعلقہ احکام | (ب) حاجیہ وہ مصلحت ہے جن پر اگرچہ زندگی کی حفاظت وبقا موقوف نہیں ہے لیکن ان کے ذریعہ زندگی میں صحت و توانائی پیدا ہوتی ہے، مضرت کا دفعیہ ہوتا اور مشقتوں و کلفتوں سے نجات ملتی ہے۔ مثلاً عبادت میں تخفیف و سہولت

کے اسباب (مرض اور سفر وغیرہ) سے متعلق احکام وقوانین، عادات میں شکار و تفریحات سے متعلق ہدایتیں، جنایات میں تاوان (جو اہلِ پیشہ سے وصول کیا جاتا ہے) اور قصور و نقصان کے سلسلے کے وہ تمام احکام جو صاحبِ حق کو اس کا حق دلانے کے لئے یا بطور تعزیر مقرر ہیں۔

ان کو مکمل کرنے والے احکام | ان کو بھی قوت پہنچانے اور درجۂ کمال تک پہنچانے والے احکام وقوانین ہیں۔ مثلاً شادی بیاہ میں مساوات اور مہرِ مثل کے مسائل۔ شہادت رہن وغیرہ کے احکام، سفر اور مرض کی بعض مخصوص حالت میں جمع بین الصلوٰتین (دو نمازوں کو جمع کرنا) کی اجازت اور نمازِ خوف وغیرہ۔

تحسینیہ اور متعلقہ احکام | ج۔ تحسینیہ۔ وہ مصلحت ہے جس سے زندگی مزین و مہذب بنتی ہے اخلاق کی بلندی حاصل ہوتی ہے اور جس کی رعایت کے بغیر انسان شرعی لحاظ سے گندہ اور معاشرتی لحاظ سے بدتہذیب کہلاتا ہے۔ مثلاً عمدہ اخلاق، تعلیم و گفتگو، کھانے پینے کے آداب، معاشی و معاشرتی زندگی میں اعتدال و توازن برقرار رکھنے کے احکام، نفلی نماز و روزہ اور صدقہ و خیرات، عفو درگذر، لین دین میں سہولت و نرمی، نجاست دور کرنے اور طہارت حاصل کرنے ستر چھپانے کے احکام، لباس میں زیب و زینت کھانے پینے رہنے سہنے میں نفاست و خوش اسلوبی وغیرہ۔

ان کو مکمل کرنے والے احکام | ان کو بھی قوت پہنچانے اور درجۂ کمال تک پہنچانے والے احکام وقوانین ہیں۔ مثلاً مستحبات کے درجہ کی تمام باتیں، لغو کام اور لغو باتوں سے بھی پرہیز صدقہ خیرات، عقیقہ اور قربانی میں عمدگی کا لحاظ۔

یہ تینوں قسم کی مصلحتیں متعلقہ احکام وقوانین کی روح اور تہ تک پہنچنے سے حاصل ہوتی ہیں جن کے بغیر قیاس و استنباط کا دروازہ نہیں کھلتا۔ تفصیل کے لئے راقم کی کتاب "مسئلہ اجتہاد پر تحقیقی نظر" دیکھنا چاہیئے۔ اس میں ان احکام کی نشاندہی

بھی کی گئی ہے جن میں اس وقت اجتہاد کی ضرورت ہے۔

مصلحت کو استعمال کرنے کے چند اصول وضوابط

فقہاء نے ان تینوں مصلحتوں کے استعمال کے لئے کچھ اصول وضوابط مقرر کئے ہیں جن کی رعایت ضروری ہے ورنہ قیاس واستنباط میں توازن برقرار نہ رہ سکے گا۔ مثلاً

(۱) مصلحتِ ضروریہ اصل ہے اور حاجیہ وتحسینیہ بڑی حد تک اسکی فرع ہیں اگر ضروریہ فوت ہو جائے تو یہ دونوں بھی اپنی حالت پر باقی نہ رہ سکیں گی۔ اس بنا پر ان کے درمیان اور ان سے متعلقہ احکام وقوانین کے درمیان ترتیب قائم رکھنا ضروری ہے۔

(۲) مصلحت ومضرت کا فیصلہ کرنے میں غلبہ کا اعتبار ہوگا اور اسی کو بنیاد بنا کر کرنے یا نہ کرنے کا حکم دیا جائے گا۔

(۳) مصلحت ومضرت کے اعتبار سے دنیوی اور اخروی زندگیاں پیشِ نظر ہونی چاہئیں، ان میں کسی ایک کی رعایت اتنی نہ ہو کہ دوسرے کی مصلحت بالکل فوت ہو جائے یا اس میں فساد واقع ہو۔

(۴) مصلحت اور مضرت کے ٹکراؤ کی صورت میں جب کہ غلبہ کسی پہلو کو نہ دیا جا سکے تو مضرت کا اعتبار کیا جائے گا۔

(۵) یہ مصلحتیں کلیات کی شکل میں ہیں اگر بعض جزئیات ان سے نکل جائیں تو کوئی خرابی نہ پیدا ہوگی جو کلیات بطور استقراء (تتبع وتلاش سے) وضع کی جاتی ہیں ان سب کی تقریباً یہی حیثیت ہوتی ہے۔ یہ نکلنے والی جزئیات یا تو کسی خارجی مصلحت کی بنا پر کلیات میں داخل نہیں ہوتیں یا عارضی سبب سے نکل جاتی ہیں، اور وہ سبب ہماری سمجھ میں نہیں آتا۔ حتی الامکان جزئیات کو کلیات کے تحت لانا ضروری ہے تاکہ مصلحت نہ فوت ہونے پائے۔

مصلحت مرسلہ کی فقہی تعریف | (۲) مصلحت مرسلہ کی آسان فقہی تعریف یہ ہے۔

مالم یقم دلیل معین علی	جس کے اعتبار کرنے یا لغو قرار دینے پر کوئی
اعتبارہ اوالغائہ وھی التی	متعین دلیل نہ قائم ہو یعنی شارع اس سے
سکت عنھا الشارع ولم یرتب	خاموش ہو نہ اس کی موافقت پر کوئی حکم مرتب
علی وفقھا حکمھا ولیس لھا	ہو اور نہ اس کے لئے کوئی معین اصل ہو کہ
اصل معین تقاس علیہ [1]	اس پر قیاس کیا جاسکے۔

"مرسلہ" اس بنار پر کہتے ہیں کہ شارع نے اس کو مطلق رکھا ہے نہ اعتبار کے ساتھ اس کو مقید کیا اور نہ لغو کے ساتھ اس کو مقید کیا۔ اگر اعتبار کے ساتھ مقید ہے تو اس کا تعلق اجتہاد استنباطی سے ہے اور لغو کے ساتھ مقید ہے تو وہ باطل ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں۔ اعتبار کی مثالیں مصلحتِ معتبرہ میں گذر چکی ہیں۔ لغو کی مثال جیسے کوئی شخص رمضان میں اپنی بیوی سے قربت کرلے تو اس کا کفارہ غلام آزاد کرنا یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا یا لگاتار ساٹھ روزے رکھنا ہے۔ روزہ میں چونکہ مشقت زیادہ ہوتی ہے اور دوبارہ فعل کے ارتکاب کا امکان کم ہوتا ہے۔ اس بنار پر کوئی مفتی اس مصلحت کو مقدم رکھ کر پہلے ہی مرحلہ میں ساٹھ روزہ کا فتویٰ دے حالانکہ یہ مصلحت غلام کی آزادی اور مسکینوں کو کھانا کھلانے کے مقابلہ میں کمتر درجہ کی ہے۔ شریعت نے اس مصلحت کو مقدم کیا ہے جس میں دوسروں کا نفع ہو اور مقابلہ میں اس مصلحت کو لغو قرار دیا ہے جس میں ذاتی نفع ہو۔ اور اگر ایسی صورت ہو کہ دوسروں کے نفع کی بات نہ بن سکتی ہو تو ذاتی نفع کا لحاظ ہوگا اور پہلے ہی مرحلہ میں روزہ کا حکم دیا جائے گا۔ یا بھائی بہن چونکہ خونی رشتہ میں برابر ہیں اس لئے باپ کی میراث

---

[1] علی خفیف۔ محاضرات فی اسباب اختلاف الفقہاء۔ الاستصلاح والمصالح المرسلۃ۔

دونوں میں برابر تقسیم کرنے کا حکم دیا جائے۔ شریعت نے جس مصلحت کا لحاظ کرکے دونوں کے حصہ میں فرق کیا ہے، اسکے مقابلہ میں خونی رشتہ کی مصلحت لغو قرار پائے گی وہ مصلحت بہن کے مقابلے میں بھائی کی زیادہ ذمہ داری ہے پھر اپنے گھر میں بہن مستقل حصہ کی مالک بنتی ہے جس کا بھائی سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

اجتہاد استصلاحی کی عمارت مصلحت مرسلہ پر قائم ہے	اجتہاد استصلاحی کی پوری عمارت مصلحت مرسلہ پر قائم ہے جس کی اصطلاحی تعریف یہ ہے۔

ترتیب الحکم الشرعی علی المصلحة المرسلة بحیث یحققها علی الوجه المطلوب [۱]	حکم شرعی کو مصلحت مرسلہ پر اس حیثیت سے مرتب کرنا ہے کہ حکم، مصلحت کو مطلوبہ طریقہ پر ثابت کرے۔

استصلاح کی .... زیادہ واضح تعریف یہ ہے۔

بناء الاحکام الفقهیة علی مقتضی المصالح المرسلة ای المصالح التی لم یقید اعتبارها بورود نص خاص بعینها وانما العمدة فی اعتبارها ما جاء فی الشریعة من اصول عامة وقواعد کلیة من شانها ان تعتبر المصالح وان تحمیها بصورة مرسلة ای مطلقة غیر مقیدة بنص خاص [۲]	فقہی احکام کی بنیاد مصالح مرسلہ کی موافقت پر قائم کرنا یعنی ان مصلحتوں پر قائم کرنا جن کے اعتبار کے لئے قرآن و حدیث میں کوئی متعین حکم (خاص نص) نہیں ہے لیکن شریعت میں کچھ عام اصول اور کلی قواعد ایسے موجود ہیں جو مطلق صورت میں ان مصلحتوں کا اعتبار کرتے اور ان کی حفاظت کرتے ہیں۔

---

[۱] محمد سعید رمضان بوطی۔ ضوابط المصلحة فی الشریعة الاسلامیه موقف العلماء من الاستصلاح۔

[۲] معروف دوالیبی المدخل۔ الی علم اصول الفقه الباب الثامن الخلاف فی الاستصلاح۔

اس تعریف سے ظاہر ہے کہ مصلحت مرسلہ سے مراد ایسی مصلحت نہیں ہے کہ جس کی طرف شریعت نے توجہ نہ دی ہو بلکہ ایسی مصلحت ہے کہ متعین شکل میں اگرچہ توجہ نہ ظاہر ہوتی ہو لیکن مطلق شکل میں پوری توجہ موجود ہو۔

اجتہاد استنباطی و استصلاحی کے درمیان فرق

اس وضاحت کے بعد اجتہاد استنباطی (قیاس و استحسان) اور اجتہاد استصلاحی میں بس اس قدر فرق رہتا ہے کہ استنباطی میں کوئی متعین نظیر (جلی یا خفی) پہلے سے موجود ہوتی ہے اور استصلاحی میں یہ نظیر متعیّن شکل میں نہیں ہوتی بلکہ عمومی شکل کے کچھ اصول و قواعد ہوتے ہیں جن پر اسکی بنیاد قائم کی جاتی ہے۔

چند عام اصول و قواعد جن پر استصلاح کی بنیاد ہے

عام اصول و قواعد جن پر استصلاح کی بنیاد قائم ہوتی ہے اس قسم کے ہیں مثلاً عدل و احسان۔

ان اللہ یأمر بالعدل والاحسان۔[1] بیشک اللہ احسان و عدل کا حکم دیتا ہے۔

عدل و احسان کے دو لفظ نہایت وسیع ہیں چنانچہ اس آیت کے بارے میں ہے۔

اجمع آیۃ فی القرآن للحث علی المصالح کلھا والزجر عن المفاسد باسرھا[2] — یہ آیت تمام مصالح کے حصول اور مفاسد کے دفعیہ پر ابھارنے کے لئے سب سے زیادہ جامع ہے۔

وما ارسلنٰک الا رحمۃ للعٰلمین۔[3] — اے پیغمبرؐ ہم نے آپؐ کو محض اس لئے بھیجا تاکہ رحمت عامہ کا ظہور ہو۔

اس آیت کے ضمن میں ہے۔

ومن الرحمۃ الاذن لھم علی لسانہ صلی اللہ علیہ وسلم فی جلب المصالح — اور رحمت یہ بھی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانِ مبارک سے مصالح کے

---

[1] نحل ع ۱۳ [2] محمد مصطفیٰ شلبی تعلیل الاحکام۔ [3] الانبیاء ع ۷

ودفع المفاسد عنهم ومعلوم ان للناس مصالح يتجدد بتجدد الايام فلو وقف الاعتبار على المنصوص فقط لوقع الناس فى الحرج الشديد وهو مناف للرحمة [1]

حصول اور مفاسد کے دفعیہ کی اجازت دی گئی یہ معلوم ہے کہ زمانہ کے بدلنے سے نئے نئے مصالح پیدا ہوتے رہتے ہیں ایسی حالت میں اگر منصوص ہی (قرآن وحدیث میں صراحۃً ذکر کی ہوئی) کا اعتبار کیا گیا تو لوگ سخت قسم کے حرج میں مبتلا ہو جائیں گے اور رحمت کے منافی بات لازم آئے گی۔

جملہ فلاح وبہبود کے امور۔

وتعاونوا على البر والتقوىٰ ولا تعاونوا على الاثم والعدوان [2]

نیکی اور بھلائی میں ایک دوسرے کی مدد کرو گناہ اور برائی میں ایک دوسرے کی مدد نہ کرو۔

امانت کی ادائیگی۔

ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها [3]

بے شک اللہ تمہیں اس بات کا حکم دیتا ہے کہ امانتوں کو ان کے اہل تک پہنچاؤ۔

آیت میں امانت کا مفہوم عام ہے جو ہر قسم کی ذمہ داری کو شامل ہے خواہ اس کا تعلق اللہ کے حق یا بندوں کے حق سے ہو۔

حقوق میں مساوات۔

یاایها الناس انا خلقنٰکم من ذکر وانثٰی وجعلنٰکم شعوبا وقبآئل لتعارفوا [4]

اے لوگو! ہم نے تم کو ایک مرد اور عورت سے پیدا کیا اور ہم نے تمہاری ذاتیں اور قبیلے اس لئے بنائے تاکہ ایک دوسرے کی پہچان ہو۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

---

[1] تعلیل الاحکام ص ۲۸۸ - [2] المائدہ ع ۱ [3] نساء ع ۸ [4] الحجرات ع ۲

الناس بنو آدم و آدم خلق من تراب [1]	سب لوگ آدمؑ کی اولاد ہیں اور آدمؑ مٹی سے پیدا کئے گئے ہیں۔
الناس کلھم اخوۃ۔ [2]	سب انسان بھائی بھائی ہیں۔

استحقاق و استفادہ میں مساوات۔

ھو الذی خلق لکم ما فی الارض جمیعًا [3]	اللہ وہ ہے جس نے تم سب کے لئے زمین کی ساری چیزیں پیدا کیں۔
وجعلنا لکم فیھا معایش ومن لستم له برازقین [4]	تم سب کے لئے ہم نے زمین میں زندگی کے سازوسامان (وسائل وذرائع) بنائے اور ان کے لئے بھی جن کو تم روزی نہیں دیتے ہو۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

الخلق کلھم عیال اللہ فاحب الخلق الی اللہ من احسن لعیاله [5]	تمام مخلوق اللہ کی عیال ہے اللہ کو زیادہ محبوب وہ شخص ہے جو اس کی عیال کو زیادہ نفع پہنچانے والا ہو۔

مال و دولت کی منصفانہ تقسیم۔

کی لا یکون دولۃً بین الاغنیاء منکم [6]	تاکہ دولت تم میں مال داروں ہی کے درمیان سمٹ کر نہ رہ جائے۔

ایک حدیث قدسی میں رسولؐ اللہ نے فرمایا۔

عمروا بلادی فعاش فیھا عبادی [7]	میرے ملک کو آباد کرو تاکہ میرے بندے اس میں خوش حال زندگی بسر کریں۔

---

[1] طبری [2] مسلم وابوداؤد [3] البقرہ ع ۳ [4] حجر ع ۲ [5] مشکوٰۃ باب فی الشفقۃ علی الخلق [6] حشر ع ۱ [7] محمد بن احمد بن سہل السرخسی المبسوط ج ۲۳ ص ۱۵

حضرت علیؓ نے فرمایا۔

ان اللہ تعالیٰ فرض علی الاغنیاء فی اموالھم بقدر ما یکفی فقراء ھم فان جاعوا وعروا وجھدوا فبمنع الاغنیاء وحق علی اللہ ان یحاسبھم یوم القیٰمۃ ویعذبھم علیہ ۱	اللہ تعالےٰ نے بقدرِ کفایت غرباء کی ضرورت پوری کرنا مال داروں پر فرض کیا ہے اگر وہ بھوکے ننگے یا اور کسی معاشی مصیبت میں مبتلا ہوئے تو یہ مال داروں کے نہ دینے کی وجہ سے ہے۔ اللہ کا حق ہے کہ قیامت کے دن ان سے حساب لے اور ان کو سزا دے۔

دین میں اصل آسانی۔

یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر ۲	اللہ آسانی چاہتا ہے دشواری اور تنگی نہیں چاہتا۔

حرج و تنگی کی ممانعت۔

ما جعل علیکم فی الدین من حرج ۳	اللہ نے دین کے معاملہ میں تمہارے لئے کوئی تنگی نہیں رکھی۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوموسیٰ اشعری اور حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہما کو دینی معاملات کا انتظام سپرد کرتے وقت فرمایا۔

یسّرا ولا تعسرا وبشرا ولا تنفرا وتطاوعا ولا تختلفا ۴	آسانی کرنا مشکل میں نہ ڈالنا رغبت دلانا نفرت نہ دلانا موافقت کے جذبہ کو فروغ دینا اختلاف نہ ڈالنا۔

---

۱ علی بن احمد بن حزم المحلی ج ۶ ص ۱۵۶ ۲ البقرۃ ع ۲۳ ۳ الحج ع ۱۰
۴ بخاری و مشکوٰۃ باب ما علی الولاۃ من التیسیر۔

دوسری حدیث میں ہے۔

احب الدین الی اللہ الحنیفۃ السمحۃ [1]	اللہ کے نزدیک پسندیدہ دین حنیفی ہے جو آسان ہے۔

ایک اور حدیث ہے۔

ان الدین یسر ولن یشاد الدین احد الا غلبہ [2]	دین آسان ہے لیکن جو شخص دین میں مبالغہ کرتا ہے اس پر وہ غالب آجاتا ہے۔

تکلیف میں کمی۔

لا یکلف اللہ نفساً الا وسعھا [3]	اللہ کسی پر اسکی طاقت سے زیادہ بوجھ نہیں ڈالتا۔
یرید اللہ ان یخفف عنکم وخلق الانسان ضعیفاً [4]	اللہ چاہتا ہے کہ تمہارے بوجھ کو ہلکا کرے انسان کمزور پیدا کیا گیا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

ان اللہ فرض فرائض فلا تضیعوھا وحد حدوداً فلا تنتھکوھا وسکت عن اشیاء رحمۃ لکم من غیر نسیان فلا تبحثوا عنہا [5]	اللہ نے فرائض مقرر کئے ہیں ان کو ضائع نہ کرو۔ حدود مقرر کئے ہیں ان سے آگے نہ بڑھو (جو چیز حرام کر دی ہیں ان کی پردہ داری نہ کرو) اور جن چیزوں سے بھولے بغیر خاموشی اختیار کی ہے محض تم پر مہربانی کرنے کے لئے ان کے متعلق کریدنہ کرو۔

اشیاء میں اصل اباحت ہے (جب تک ممانعت نہ ہو)۔

قل من حرّم زینۃ اللہ التی — آپ کہہ دیجئے کہ اللہ کی زینتیں جو اس نے

---

[1] بخاری باب الدین یسر [2] بخاری ومشکوٰۃ باب قصد العمل [3] البقرۃ ع ۴۰
[4] النساء ع ۵ [5] دار قطنی ومشکوٰۃ باب الاعتصام۔

اخرج لعبادہ والطیبٰت من الرزق [1] — اپنے بندوں کے برتنے کے لئے پیدا کی ہیں اور کھانے پینے کی اچھی چیزیں کس نے حرام کی ہیں۔

کلوا واشربوا ولا تسرفوا [2] — کھاؤ پیو فضول خرچی نہ کرو۔

نقصان دور کیا جائے:۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

لاضرر ولا ضرار فی الاسلام [3] — اسلام میں نہ خود نقصان اٹھانا اور نہ دوسرے کو نقصان پہنچانا ہے۔

اس قسم کے اور بہت سے عام اصول وقواعد ہیں جن پر استصلاح کی بنیاد قائم کی جاتی ہے۔

سیاست شرعیہ کے تحت فیصلوں کی بنیاد استصلاح ہے — صحابہ کرامؓ، تابعینؒ اور فقہاء کرامؒ نے سیاست شرعیہ کے تحت بہت سے مسائل حل کئے ہیں جن کی بنیاد استصلاح ہے جیسا کہ سیاست شرعیہ کی تعریف سے ظاہر ہے۔

السیاسة ما کان فعلاً یکون معه الناس اقرب الی الصلاح وابعد عن الفساد وان لم یصنع الرسول ولا نزل به وحی [4] — سیاست وہ فعل ہے کہ اسکے ذریعہ لوگ صلاح سے قریب اور فساد سے دور ہوں اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ کیا ہو اور نہ اس کے لئے وحی نازل ہوئی ہو۔

ایسی سیاست دین کا جزء اور شریعت کا مقصود ہے نیز اللہ کی مخلوق کو عدل و اعتدال کی طرف لانے والی ہے جس میں کسی اعتراض اور شک وشبہ کی گنجائش نہیں ہے۔
اسکے تحت فیصلوں کے لئے قرآن وحدیث سے صراحتہً ثبوت ضروری نہیں ہے بلکہ عام اصول

---

[1] [2] الاعراف ع ۴ [3] مسلم ابواب البیوع [4] ابن قیم الطرق الحکمیہ فصل جواز العمل فی السلطنة بالسیاسة الشرعیة۔

وقواعد کے تحت ہونا کافی ہے جیسا کہ امام شافعیؒ کہتے ہیں۔

لا سیاسۃ الا ما وافق الشرع [1] سیاست وہی معتبر ہے جو شریعت کے موافق ہو۔

لیکن یہ موافقت کس قسم کی ہو اس کی تشریح یہ ہے۔

"سیاست شریعت کے موافق ہونا چاہیئے" اگر اس کا یہ مطلب ہے کہ "ما نطق به الشرع" (جس کی شریعت نے صراحت کی ہے) کے مخالف نہ ہو تو صحیح ہے اور اگر یہ مطلب ہے کہ سیاست وہی معتبر ہے جس کی شریعت نے صراحت کی تو غلط ہے اور صحابۂ کرامؓ کو غلط ٹھہرانا ہے [2] شریعت میں یہ باب کافی وسیع اور نازک ہے اگر اس سے کام نہ لیا جائے تو حقوق ضائع ہوتے ہیں اور اگر زیادہ کام لیا جائے تو ظلم وستم کا دروازہ کھلتا ہے، ایسی صورت میں منضبط کرنے کے لئے قواعد وقوانین مرتب کرنے کی ضرورت ہے۔

اجتہاد استصلاحی کو منضبط کرنے کے قواعد وقوانین

ائمہ مجتہدین نے اجتہاد استصلاحی کو منضبط کرنے کے لئے اس کے قواعد وقوانین کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔

(۱) جلب مصالح ودفع مفاسد (مصالح حاصل کرنا اور مفاسد دور کرنا) یعنی احکام وقوانین کے ذریعہ وہ مادی واخلاقی مصالح حاصل کرنا جن کی سوسائٹی کو ضرورت ہو یا وہ مادّی واخلاقی مفاسد دور کرنا جن سے سوسائٹی کو نقصان ہو۔

---

[1] ایضاً۔ مزید تفصیل کے لئے راقم کی کتاب "احکام شرعیہ میں حالات وزمانہ کی رعایت" دیکھنا چاہیئے۔ [2] ایضاً۔

(۲) فتح ذرائع وسدّ ذرائع (ذرائع کھولنا اور ان کو بند کرنا) یعنی احکام وقوانین کے ذریعہ ان راستوں اور ذریعوں کو کھولنا جن سے مصالح حاصل ہوتے اور مفاسد دور ہوتے ہیں یا ان راستوں اور ذریعوں پر بندش لگانا جو مصالح حاصل کرنے اور مفاسد دور کرنے میں رکاوٹ بنتے ہوں۔

(۳) تغیّر احکام بتغیّر زمان (زمانہ کی تبدیلی سے احکام کی تبدیلی) یعنی نئے احکام وقوانین کے ذریعے پہلے احکام وقوانین (جن کی زمانہ کی تبدیلی کی وجہ سے مصلحت بدل گئی یا اب ان سے مفاسد نہیں دور ہو رہے ہیں) کی تبدیلی۔

ہر ایک کی تفصیل درج ذیل ہے۔

(۱) جلبِ مصالح ودفعِ مفاسد۔

جلبِ مصالح ودفع مفاسد عام اصول وقواعد کے تحت مصالح حاصل کرنے اور مفاسد دور کرنے کے لئے احکام وقوانین وضع کرنے یا موجودہ احکام وقوانین کا موقع ومحل متعین کرنے کی بکثرت مثالیں صحابۂ کرامؓ کے زمانہ میں پائی جاتی ہیں۔ جن کے بارے میں محققین کا فیصلہ ہے کہ وہ مصلحت مرسلہ کے تحت ہیں۔

ان الصحابۃ رضوان اللہ علیہم عملوا اموراً لمطلق المصلحۃ لا لتقدّم شاھد بالاعتبار [۱]

صحابہ کرامؓ نے بہت سے امور میں مطلق مصلحت کا اعتبار کیا ہے جب کہ ان میں اعتبار کے لئے پہلے سے کوئی شاہد (متعین طور پر) موجود نہ تھا۔

صحابہؓ کی مثالیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد امّتِ مسلمہ جن شورشوں اور بغاوتوں میں گھر گئی تھی تاریخ کا ادنیٰ طالب علم ان سے واقف ہے۔ ایسی حالت میں

---

[۱] ابن فرحون، تبصرۃ الحکام فی القضایا بالسیاسۃ الشرعیۃ۔

صحابۂ کرامؓ اگر متعین نصوص پر جمے رہتے اور عام اصول و قواعد کے تحت مطلق مصلحت کا لحاظ نہ کرتے تو امت مسلمہ کا شیرازہ اسی وقت منتشر ہو گیا ہوتا۔ لیکن یہ حضرات چونکہ رازدارِ نبوّت اور مزاج شناسِ شریعت تھے، اس بنا پر انہوں نے عام اصول و قواعد کے تحت بہت سے ایسے اقدامات کئے اور احکام و قوانین وضع کئے جن کی نظیر متعین طور پر موجود نہ تھی۔ مثلاً

حضرت ابوبکر صدیقؓ نے جمعِ قرآن کا انتظام کیا۔ فتنۂ ارتداد کو دبایا جس میں بعض سے قتل و قتال کا حکم دیا، بعض کو قید کیا، بعض کو معافی دی اور بعض کو آگ میں جلانے کا حکم دیا، غیر مسلم حاجت مندوں کی کفالت کو خود حکومت کے ذمہ قرار دیا۔ شرابی کی سزا چالیس[۴] کوڑے مقرر کی۔ لڑکوں کے ساتھ بدفعلی کرنے والے کو آگ میں جلانے کا حکم دیا وغیرہ[۱]

حضرت عمرؓ نے مسلمانوں کو زمین و جائداد رکھنے سے قانوناً روک دیا یہاں تک کہ اگر کوئی غیر مسلم اسلام قبول کر لیتا تو اس کی تمام جائداد غیر منقولہ ضبط کر کے بستی کے غیر مسلموں میں تقسیم کر دی جاتی اور اس نومسلم کا سرکاری خزانہ سے وظیفہ مقرر کر دیا جاتا تھا[۲]

شرابی کی سزا اسّی کوڑے مقرر کی۔ ایک موقع پر چوری میں مال کی دوگنی قیمت کا حکم دیا۔ سرکاری خزانہ کی چوری اور مالک کے آئینہ کی چوری میں ہاتھ کاٹنے کا حکم نہیں

---

[۱] ابن حجر فتح الباری شرح بخاری ج ۹ باب جمع القرآن و قاضی ابویعلیٰ الاحکام السلطانیہ فصل فی ولایات الامام، و محمد بن احمد بن السہل السرخسی: المبسوط باب المرتدین و کتاب الخراج لابی یوسف و احمد بن حسین بیہقی سنن الکبریٰ۔ کتاب الاشربہ۔

[۲] جوہری طنطاوی نظام الانعام والامم ج ۲ ص ۱۸۳، ۱۸۴

دیا۔ عدت میں نکاح اور جماع سے حرمت کا حکم دیا۔ گھوڑوں پر صدقہ مقرر کیا۔ چراگاہ کو بلامعاوضہ سرکاری تحویل میں لے لیا۔ غیر مسلموں کو حکومت میں شریک و دخیل بنایا ملکی انتظام کے لئے الگ الگ شعبے اور صیغے قائم کئے۔ افسران کے اموال کی فہرست تیار کرنے کا حکم دیا۔ خراج کا نظم قائم کیا[۱] ایک کے قتل میں شریک جماعت کو قتل کرنے کا حکم دیا۔ شاطبیؒ کہتے ہیں۔

یجوز قتل الجماعة بالواحد	ایک کے بدلہ جماعت کا قتل کرنا جائز ہے
والمستند فیه المصلحة المرسلة	اور مستند اس میں مصلحت مرسلہ ہے کیونکہ
اذلا نص علی عین المسئلة لکنه	اس مسئلہ میں کوئی خاص نص نہیں ہے لیکن
منقول عن عمر بن الخطابؓ [۲]	حضرت عمرؓ سے یہ منقول ہے۔

ان کے علاوہ حضرت عمرؓ کے یہاں مصلحت مرسلہ کی اور بہت مثالیں ملتی ہیں۔ اسی طرح حضرت عثمانؓ و حضرت علیؓ کے یہاں مثالیں موجود ہیں۔ چنانچہ حضرت عثمانؓ نے ایک مصحف پر لوگوں کو جمع کیا اور حضرت علیؓ نے غالی قسم کے شیعہ رافضی کو جلانے کا حکم دیا۔

وعلی حرق الغلاة من الشیعة	اور حضرت علیؓ نے غالی شیعہ روافض
الروافض [۳]	کو جلایا۔

تابعین کی مثالیں | تابعین نے بھی مصلحت مرسلہ کے تحت بہت سے مسائل حل کئے مثلاً حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے سرکاری سطح پر حدیثوں کے جمع کرنے کا انتظام کیا مسافروں

---

[۱] مسلم ج ۱ کتاب الطلاق و علی بن حسام متقی کنز العمال ج ۲ کتاب الاجارہ۔ امام مالک موطا باب لاقطع فیه و محمد مصطفیٰ شلبی تعلیل الاحکام النوع الرابع و طحاوی ج ۱ باب زکوٰۃ الخیل فتح الباری ج ۲۔ ابوعبید کتاب الاموال باب فی تقبیل السواد ابویوسف کتاب الخراج فی تقبیل السواد۔ بلاذری فتوح البلدان [۲] شاطبی الاعتصام ج ۲ الفرق بین البدع والمصالح۔ [۳] عبدالوہاب خلاف علم اصول الفقه المصلحة المرسلة۔

کے لئے راستے میں سرائے بنانے کا حکم دیا۔ ابنِ ابی لیلیٰ نے بچوں کے کھیل کود کے معاملات اور ان کے لڑائی جھگڑے میں بچوں کی شہادت قبول کی اور شہادت کے لئے بالغ مرد ہونے کی شرط میں اس صورت کو داخل نہیں سمجھا کیونکہ اس کا تعلق بالغ کے معاملات سے ہے اور یہ خالص بچّوں کا معاملہ ہے۔ قاضی شریح نے دھوبی سے کپڑے کی قیمت وصول کرنے کا حکم دیا جب اس نے کہا کہ میرا گھر جل گیا ہے، ایسی حالت میں آپ تاوان کا حکم دے رہے ہیں تو جواب میں فرمایا کہ اگر اس کا گھر جل جاتا تو تم اپنی اجرت لیتے یا نہ لیتے ؟ قاضی شریح وابن ابی لیلیٰ کے نزدیک کسی شخص نے مکان بنانے کے لئے عاریۃً زمین لی اور واپسی کا کوئی وقت متعیّن نہیں کیا۔ مکان بنانے کے بعد زمین کا مالک اپنی زمین واپس لینا چاہے تو مالک کو مکان کی قیمت اس دن کے حساب سے دینی پڑے گی جس دن وہ زمین واپس لے گا۔ یہ مسائل ایسے ہیں کہ جن کے لئے کوئی متعین نص موجود نہیں ہے ان میں صرف مصلحت مرسلہ کو بنیاد بنایا گیا ہے [۱]

امام مالکؒ نے مستقل اصل تسلیم کی ہے

فقہاء نے بھی مصلحتِ مرسلہ کے تحت بہت سے مسائل حل کئے ہیں۔ لیکن امام مالکؒ نے اس کو اجتہاد کی مستقل اصل تسلیم کیا ہے اور دوسرے اماموں (ظاہریہ کے علاوہ) نے اس کو اجتہاد کی دوسری اصل میں شامل کیا ہے۔ مثلاً امام مالکؒ نے چوری اور غصب کی تہمت میں اقرار کرانے کے لئے قید کرنے کی اجازت دی اور بعض مالکیوں سے مارنے کی بھی اجازت منقول ہے۔ یہ سزائیں جرم ثابت ہونے سے پہلے کی ہیں۔ حکومت کو سخت حالات میں جب کہ سرکاری خزانہ خالی ہو جبریہ ٹیکس وصول کرنے کی اجازت ہے۔ مالی قصور میں مالی سزا دینے کی اجازت ہے جیسے کوئی زعفران میں ملاوٹ کرے تو اس کو غریبوں میں تقسیم کرنے کا حکم دیا جائے۔ حضرت عمرؓ نے بھی دودھ میں پانی کی ملاوٹ دیکھی تو اس کو پھینکنے کا حکم دیا تھا۔

---

[۱] شافعی کتاب الام ج ۷، محمد سعید رمضان بوطی۔ ضوابط المصلحۃ موقف العلماء من عصر الصحابۃ الی عصر الائمۃ المجتہدین۔

حلال کمائی کے دروازے بند ہوں اور حرام کے علاوہ اور کوئی راستہ نہ ہو تو بقدرِ ضرورت کی اجازت ہے وغیرہ [1]

"مصلحت مرسلہ" سے کام لینے میں چونکہ ہوا و ہوس کے غلبہ پا جانے کا زیادہ اندیشہ تھا اس بنا پر امام مالکؒ نے اس کے لئے تین شرطیں بھی مقرر کی ہیں وہ یہ ہیں۔

(١) مصلحت حقیقی ہو وہمی نہ ہو یعنی حکم وضع کرنے سے واقعۃً مصلحت حاصل کرنا یا مضرت دفع کرنا مقصود ہو کہ اس کے ترک سے لوگ مشقت و تنگی میں مبتلا ہوں، وہمی کی مثال یہ کہ طلاق میں گڑبڑی دیکھ کر شوہر سے طلاق کا حق سلب کر کے عدالت کو یہ حق دیدیا جائے۔

(٢) مصلحت عامہ ہو شخصی نہ ہو یعنی اس کا تعلق عام یا اکثر لوگوں سے ہو، ایک فرد یا چند افراد سے نہ ہو کہ کسی رئیس یا امیر کی مصلحت ملحوظ رکھ کر کوئی حکم وضع کیا جائے۔

(٣) مصلحت کا ٹکراؤ کسی ثابت شدہ حکم سے نہ ہو۔ یعنی نص خاص سے ٹکراؤ نہ ہو جیسے میراث میں بیٹے اور بیٹی کی برابری کا حکم دیا جائے [2]

امام احمدؒ نے بکثرت مسائل حل کئے ہیں

امام احمدؒ نے مصلحت مرسلہ کے تحت مخنث (ہیجڑا) کو شہر بدر کرنے کا حکم دیا۔ مرد کے ساتھ بدفعلی کرنے والے کو آگ میں جلانے کا اختیار دیا۔ ایک عورت کو دوسری عورت کے ساتھ بدفعلی کا اندیشہ ہو تو ان میں خلوت (تنہائی) کو حرام قرار دیا وغیرہ [3] دراصل امام احمدؒ نے سیاست شرعیہ کے تحت بہت سے مسائل حل کئے ہیں جو استصلاح میں داخل ہیں۔ چنانچہ سیاست شرعیہ کی تعریف یہ ہے۔

السیاسۃ ما کان فعلا یکون معہ الناس اقرب الی الصلاح وابعد

سیاست وہ فعل ہے کہ جس کے ذریعہ لوگ صلاح سے قریب اور فساد سے دور ہوں

---

[1] شاطبی الاعتصام ج ٢ الباب الثامن [2] الاعتصام ج ٢ و عبدالوہاب خلاف علم اصول الفقہ الدلیل السادس۔

[3] ابن قیم۔ اعلام الموقعین ج ٤ کلام الامام احمد فی السیاسۃ الشرعیۃ۔

عن الفساد وان لم يصنع الرسول ولانزل به وحی [1]	اگرچہ اسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ کیا ہو اور نہ اس کے لئے وحی نازل ہوئی ہو۔
ان السياسة فعل ينشئ من الحاكم لمصلحة يراها وان لم يرو بذلك الفعل دليل خبری [2]	سیاست وہ فعل ہے جس کو حاکم مصلحت کے پیش نظر مناسب سمجھ کر کرتا ہے اگرچہ اس فعل کی کوئی دلیل نہ مروی ہو۔

ایک اور جگہ ہے۔

انها القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الاحوال [3]	سیاست وہ قانون ہے جو آداب و مصالح اور انتظام احوال کے لئے وضع کیا گیا ہو۔

ظاہر ہے کہ اس کا دائرہ استصلاح سے کم وسیع نہیں ہے۔ اسی بنا پر عام تاثر یہ ہے کہ امام مالکؒ کے بعد مصلحت مرسلہ سے امام احمدؒ نے زیادہ کام لیا ہے۔ بلکہ بعض تشریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ امام احمدؒ کے یہاں امام مالکؒ سے بھی زیادہ وسعت ہے جیساکہ ابن قیمؒ اور ابن تیمیہؒ کی کتابوں میں اس کی مثالیں موجود ہیں۔

امام ابوحنیفہؒ کے اختلاف کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا

امام ابوحنیفہؒ نے استحسان وعرف کے تحت ایسے مسائل بھی حل کئے ہیں جن کا تعلق استصلاح سے گذر چکا مثلاً اہل پیشہ (دھوبی رنگریز وغیرہ) کو ضامن ٹھہرانا مشترک مزدور و مشترک چرواہے کو ضامن ٹھہرانا وغیرہ [4] پھر احناف کے یہاں مسائل حل کرنے میں "رائے" جس قدر زیادہ استعمال ہوتی ہے اس کے پیش نظر مصلحت مرسلہ سے کام لینے میں زیادہ دشواری نہ

---

[1] ابن قیم الطرق الحکمیہ فصل جواز العمل فی السلطنة بالسياسة الشرعية۔

[2] ابن تیمیہ جامع التعزیر الخاتمہ فی السیاسة۔

[3] ابن تیمیہ جامع التعزیر الخاتمة فی السیاسة

[4] محمد سعید رمضان بوطی ضوابط المصلحة موقف العلماء الخ

ہونی چاہیئے؟ فرق صرف اصطلاح کا رہ جاتا ہے۔ اگر اپنی وضع کردہ اصطلاح سے مسائل حل ہو جاتے ہیں تو دوسرے کی اصطلاح قبول کرنے کی کیا ضرورت ہے؟

امام شافعیؒ کا اختلاف اور اس کی حقیقت	امام شافعیؒ استصلاح کے مخالف مشہور ہیں لیکن مصلحت کے بارے میں زنجانی نے ان کا یہ مسلک نقل کیا ہے۔

ذھب الشافعی الی ان التمسک بالمصالح المستندۃ الی کلی الشرع وان لم تکن مستندۃ الی الجزئیات الخاصۃ المعینۃ جائز[1]	امام شافعیؒ کے نزدیک ان مصالح سے استدلال درست ہے جن کی سند شریعت کے کلیات (عام اصول وقواعد ہوں) اگرچہ خاص معین جزئی ان کی سند نہ ہو۔

یہ وہی مصلحت مرسلہ ہے جس کی تعریف پہلے گذر چکی۔

پھر امام شافعیؒ نے بہت سے استصلاحی مسائل قیاس کے تحت حل کئے ہیں۔ مثلاً گواہوں نے گواہی دی کہ فلاں شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی ہیں اس گواہی پر عدالت نے دونوں کے درمیان جدائی کردی پھر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کرلیا تو گواہ مہر مثل کے ضامن ہوں گے اور اگر عورت سے قربت نہیں ہوئی اور طلاق ہوگئی تو گواہ نصف مہر مثل کے ضامن ہوں گے۔ اسی طرح غاصب (چھیننے والا) نے اگر مغصوبہ (چھینے ہوئے) مال میں بکثرت ایسے تصرفات کرلئے ہیں جن کے لئے مالک ہونا ضروری ہے جب کہ وہ مالک نہیں ہے تو ایسی صورت میں اصل مالک چاہے تو تصرفات برقرار رکھ سکتا ہے وغیرہ[2]

ائمہ کے مذکورہ عمل سے ثابت ہے کہ مصلحت مرسلہ کے تحت سبھی نے مسائل حل کئے ہیں کسی نے الگ مستقل اصطلاح وضع کی اور کسی نے دوسری اصطلاحوں میں اسکو داخل کیا! امام غزالیؒ نے استحسان کی طرح استصلاح کو بھی موہوم دلائل سے تعبیر کیا ہے لیکن یہ صرف نزاع لفظی و اصطلاحی ہے۔ نتیجہ کے لحاظ سے کوئی خاص اثر نہیں مرتب ہوتا۔ اعتراضات

---

[1] شہاب الدین محمود بن احمد زنجانی تخریج الفروع علی الاصول کتاب الخراج ص۱۔ [2] ضوابط المصلحۃ حوالہ بالا۔

سے بچنے کے لئے جس طرح حنفیوں کا استحسان قیاس کی ایک قسم قرار دیا جاتا ہے اسی طرح مالکیوں کا استصلاح بھی قیاس کی ایک قسم بنایا جا سکتا ہے۔ ایسی صورت میں قیاس کی دو قسمیں کی جائیں گی۔

(ا) قیاس خاص جس میں علّت کو مدار بنا کر مسائل کا حل نکالا جائے۔

(ب) قیاس عام جس میں مطلق مصلحت کو مدار بنا کر مسائل کا حل نکالا جائے۔ اسی طرز عمل کی بنا پر قرافی مالکی نے کہا ہے۔

المصلحة المرسلة غيرنا يصرّح بانكارها ولكنهم عند التفريع تجدهم يعللون بمطلق المصلحة لايطالبون انفسهم عند الفروق والجوامع بابداء الشاهد لها با لاعتبار بل يعتمدون على مجرد المناسبة اى كون الشيئ انسب واوفق هذا هو المصلحة المرسلة [1]	ہمارے علاوہ دوسرے فقہاء مصلحت مرسلہ کا صراحتاً انکار کرتے ہیں لیکن جب وہ مسائل کی تفریع کرتے ہیں تو مطلق مصلحت کو علّت قرار دیتے ہیں جس کے اعتبار کے لئے کسی متعین شاہد کو بھی ضروری نہیں سمجھتے بلکہ صرف مناسبت کو کافی سمجھتے ہیں یعنی کسی چیز کا مناسب و موافق ہونا اسی کو مصلحت مرسلہ کہتے ہیں۔

مصلحت مرسلہ اور نصوص شرعیہ کا ٹکراؤ مصلحت مرسلہ کے باب میں ائمہ کے درمیان اصل اختلاف اس وقت ظاہر ہونا چاہیئے جب مصلحت اور شرعی نصوص کا ٹکراؤ ہوتا ہے جو حضرات اس کو مستقل ماخذ تسلیم کرتے ہیں وہ اسکے ذریعہ عام نصوص شرعیہ کی تخصیص (نص کے عام الفاظ جن کو شامل ہیں ان میں سے بعض افراد کو کم کر دینا یا نکال دینا) کے قائل ہیں اور جو مستقل ماخذ نہیں تسلیم کرتے وہ اسکے ذریعہ تخصیص کے قائل نہیں ہیں لیکن جیسا

[1] شہاب الدین احمد قرافی تنقیح الفصول ص ۲۰۰ د مصطفٰی احمد زرقا، الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید الاستصلاح والمصالح المرسلۃ۔

کہ معلوم ہوگا کہ یہ حضرات بھی مسائل حل کرتے وقت عام نصوص کو خاص کرنے میں دریغ نہیں کرتے ہیں اگر مصلحت کو مستقل حیثیت نہیں دیتے تو قیاس جلی یا خفی (استحسان) میں شامل کرکے یا اسکے تابع بناکر کرتے ہیں عمل اور نتیجہ کے لحاظ سے اس میں بھی زیادہ فرق نہیں ظاہر ہوتا پس کہیں کہیں اختلاف کی صورت پیدا ہوتی ہے۔

نصوص شرعیہ کی دو قسمیں | نصوص شرعیہ کی ۲ دو قسمیں ہیں۔

(۱) نصوص خاص اور (۲) نصوص عام۔

نصوص خاص کی مثال جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس صورت میں شادی بیاہ کی بات چیت کرنے (منگنی) سے منع فرمایا جب کہ دوسرے کی بات چیت چل رہی ہو یا بھاؤ کرنے سے منع فرمایا جبکہ دوسرا بھاؤ کر رہا ہو۔ نصوص عام کی مثال جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دھوکہ کی بیع سے منع فرمایا۔ یا جال میں جو پہلی مچھلی نکلے یا غوطہ لگانے والا پہلا موتی نکالے اس پہ شرط کرکے خرید و فروخت کا معاملہ کرنے سے منع فرمایا۔

نصوصِ خاص میں محدود چیزوں اور مخصوص و معیّن حالتوں کے بارے میں کرنے یا نہ کرنے کا حکم ہوتا ہے اور نصوص عام میں ایک ہی جنس کی غیر محدود چیزوں اور غیر معیّن امور و حالات کے بارے میں کرنے یا نہ کرنے کا حکم ہوتا ہے۔ فقہاء کے نزدیک نصوص خاص مراد و مقصود کے ثبوت اور اس پر دلالت کرنے میں قطعی ہوتے ہیں اور نصوصِ عام مراد و مقصود کے ثبوت اور اس پر دلالت کرنے میں غیر قطعی ہوتے ہیں یعنی ہر عام میں اس کے بعض افراد کے نکلنے یا داخل نہ ہونے کا احتمال ہوتا ہے۔ امام مالکؒ، امام احمدؒ اور امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے۔ البتہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نصوصِ عام بھی قطعی ہوتے ہیں۔ یعنی ان میں تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا۔ لیکن اگر کسی دلیل سے بعض افراد نہ داخل کئے جائیں تو پھر بقیہ افراد پر اس کی دلالت ظنّی (غیر قطعی) ہو جاتی اور دوسرے بعض افراد کے داخل نہ ہونے کا احتمال پیدا ہو جاتا ہے اس کی تفصیل

اجتہاد توضیحی میں گذر چکی ہے۔

مصلحت مرسلہ کا ٹکراؤ اگر نصوصِ قطعی (خاص) سے ہے تو بالاتفاق مصلحت کا اعتبار نہ ہوگا اور نصوص پر عمل کیا جائے گا۔ ایسے نصوص سے جو مصلحت ٹکرائے گی اس کا شمار مفسدہ میں ہوگا۔ مثلاً جس نص سے مطلقہ، بیوہ اور حاملہ عورت کی عدت و مدت کا ثبوت ہوتا ہے وہ نص قطعی اور خاص ہے اس میں جو مصلحت کارفرما ہے اس کا ٹکراؤ اگر بالفرض کسی مصلحت مرسلہ سے ہوتا ہے اور اس کی بنا پر عدت کی مدت ختم کرنے یا کم کرنے کی ضرورت ہوتی ہے تو اس کا اعتبار نہ ہوگا پوری عدت بہرحال گذارنا ہوگی۔

اور اگر مصلحت مرسلہ کا ٹکراؤ نصوص غیر قطعی (عام) سے ہو تو اس میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔

شوافع کا مسلک | شوافع مصلحت کے ذریعہ عام نصوص کی تخصیص کے قائل نہیں ہیں لیکن اگر شدید ضرورت ہو یا عام ضرورت کی صورت پیدا ہو تو وہ اس قاعدہ سے مستثنیٰ ہوگی اور شدید ضرورت کے لئے جو قاعدہ مقرر ہے اس کے پیش نظر مصلحت پر عمل ہوگا نص پر عمل نہ ہوگا۔ مثلاً اسلام اور کفر کی جنگ میں دشمن نے مسلم قیدیوں کو سامنے کر دیا اور یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر مسلموں پر حملہ نہ کیا گیا تو دشمن کی پسپائی ناممکن ہوگی۔ اور وہ غالب آجائیں گے تو ایسی حالت میں باوجود اس کے کہ مسلم کا ناحق قتل حرام ہے اور یہ حرمت نص قطعی سے ثابت ہے پھر بھی مسلم قیدیوں کو قتل کرکے دشمن پر غلبہ حاصل کرنا ضروری ہے۔ شوافع چونکہ استحسان و استصلاح دونوں کے قائل نہیں ہیں اس لئے ان کے یہاں مصلحت کے ذریعہ عام نص کو خاص کرنے کا دائرہ نسبتاً تنگ ہے لیکن چونکہ قیاس کا دائرہ ان کے یہاں بہت زیادہ وسیع ہے اور قیاس کے ذریعہ نصوص عام میں وہ تخصیص کے قائل ہیں اس لئے عمل اور نتیجہ کے لحاظ سے زیادہ تنگی نہیں رہ جاتی اور مصلحت قیاس کے تحت آجاتی ہے۔

واعتبروا کل مصلحۃ لم یات بھا النص ولکن شھد الشرع باعتبارھا راجعۃ الی القیاس[1]

ہر ایسی مصلحت جس کے لئے متعین نص نہ ہو لیکن اس کے اعتبار کے لئے شریعت میں دلیل موجود ہو تو شوافع نے قیاس کی طرف رجوع کر کے اس کا اعتبار کیا ہے۔

حنابلہ کا مسلک حنابلہ مصلحت مرسلہ کو زیادہ وزن دیتے اور سیاست شرعیہ میں اس کی خاص حیثیت تسلیم کرتے ہیں اس کے باوجود اس کے ذریعہ عام نصوص کو خاص کرنے کے قائل نہیں ہیں، بلکہ جہاں ضرورت ہوتی ہے قیاس کے تابع بنا کر پھر قیاس کے ذریعہ عام میں تخصیص کرتے ہیں۔ مثلاً کسی شخص کے پاس رہنے کے لئے مکان نہیں ہے اور دوسرے کے پاس نہایت کشادہ مکان موجود ہے تو مالک مکان کو اس کے رکھنے پر مجبور کرنے کی اجازت ہے۔ مختلف پیشہ والے اگر اپنا پیشہ چھوڑ دیں اور لوگوں کو اس کے بغیر تکلیف ہو تو اہل پیشہ کو زیادہ اجرت دیئے بغیر کام کرنے پر مجبور کیا جا سکتا ہے۔ بازار کا بھاؤ مقرر کرنے کی اجازت ہے جب کہ دوکان دار بھاؤ بڑھا دیں اور لوگوں کو اس سے تکلیف ہوتی ہو وغیرہ[2]

غور سے دیکھا جائے تو ان سب میں عام نصوص کو مصلحت کے ذریعہ خاص کرنے کی صورت پائی جاتی ہے براہِ راست نہ سہی قیاس و سیاست شرعیہ کے ذریعہ سہی عمل اور نتیجہ کے لحاظ سے کوئی خاص فرق نہیں ہوتا۔

احناف کا مسلک احناف کے نزدیک مصلحت مرسلہ کے ذریعہ عام نصوص کو خاص کرنے میں زیادہ پیچیدگی ہے کیونکہ وہ عام کو دوسرے ائمہ کی طرح غیر قطعی نہیں سمجھتے بلکہ اس کی قطعیت کے قائل ہیں۔ البتہ اگر کسی دلیل سے اس میں بعض افراد داخل

---

[1] الغزالی۔ المستصفی جزء اول و معروف دوالیبی المدخل الی علم اصول الفقہ الخلاف فی الاستصلاح [2] ابن قیم۔ الطرق الحکمیہ ص ۲۳۹۔ و ابو زہرہ ابن حنبل المصالح۔

نہ کئے جائیں تو پھر بقیہ افراد پر اس کی دلالت غیر قطعی (ظنی) ہو جاتی ہے لیکن مثالیں احناف کے یہاں بھی تخصیص کی موجود ہیں مثلاً شہادت کے باب میں عام حکم ہے کہ دیکھ کر ہونی چاہیئے۔ محض سننے کی بنیاد پر شہادت کافی نہیں ہے لیکن وقف کو ثابت کرنے کے لئے سن کر شہادت دینے کی اجازت ہے کہ اس کے بغیر اوقاف کے تلف ہو جانے کا خوف ہے۔ نسب اور وفات کے ثبوت میں بھی سن کر شہادت دینے کا اعتبار ہے۔ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع معدوم (جو چیز موجود نہ ہو) سے منع فرمایا لیکن احناف کے نزدیک موسمی پھلوں کی بیع جائز ہے جب کہ کچھ نکل آتے ہوں اور ان میں انتفاع کی صلاحیت ظاہر ہو گئی ہو اگرچہ کچھ پھل بعد میں نکلیں اور اس وقت موجود نہ ہوں۔ حنفی فقہ میں ایسی اور بھی مثالیں موجود ہیں جن میں عام نصوص کو خاص کرنے کی شکل پائی جاتی ہے اور مصلحت کے علاوہ اور کوئی محرک بظاہر سمجھ میں نہیں آتا۔[1] پھر استحسان (جس کا دوسرا نام قیاس خفی ہے) کی ایک شکل استحسانِ ضرورت ہے جو مصلحت پر مبنی ہوتا ہے احناف نے اس سے نہایت فراخ حوصلگی کے ساتھ کام لیا ہے۔ اس کے بعد مصلحت کے ذریعہ عام نصوص کو خاص نہ کرنے کی بات عمل اور نتیجہ کے لحاظ سے کوئی خاص اثر نہیں پیدا کرتی۔ ایک طرف احناف کا اصول ہے اور دوسری طرف عمل اور نتیجہ ہے جن کی نظر اصول پر ہے وہ عام کو خاص نہ کرنے کا مسلک احناف کی طرف منسوب کر سکتے ہیں اور جن کی نظر عمل اور نتیجہ پر ہے وہ عام کو خاص کرنے کا مسلک ان کی طرف منسوب کر سکتے ہیں۔

مالکیہ کا مسلک | مالکیہ براہِ راست مصلحت مرسلہ کے ذریعہ عام نصوص کو خاص کرنے کے قائل ہیں۔ مثلاً جس شخص پر چوری یا قتل کی تہمت ہو تو اقرار کرانے کے لئے اس کو قید کرنے اور سزا دینے کی اجازت ہے۔ حالانکہ عام نصوص سے اس کی اجازت

---

[1] رد المحتار لابن عابدین ج ۴ کتاب الشہادات۔

نہیں ثابت ہوتی۔ اونچی معاشرت یا جس معاشرت میں رواج نہ ہو ماں پر اپنے بچّہ کو دودھ پلانا واجب نہیں ہے۔ حالانکہ نص سے کسی کی خصوصیت نہیں ثابت ہوتی۔ دعوی کے ثبوت میں اگر مدعی گواہ نہ پیش کر سکے تو مدعیٰ علیہ سے اس صورت میں قسم دلائی جائے جب کہ وہ مدعی کے میل جول والا ہو۔ بالعموم مدعیٰ علیہ سے قسم نہ دلائی جائے کیونکہ ایسی صورت میں شرفاء پریشانی میں مبتلا ہوں گے اور ہر کس و ناکس ان کے خلاف دعویٰ دائر کرنے میں جری ہو جائے گا' حالانکہ گواہ نہ پیش کرنے کی صورت میں مدعیٰ علیہ سے قسم دلانے کی عام نص مشہور ہے۔

البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر	مدعی کے ذمہ گواہ پیش کرنا اور انکار کرنے والے کے ذمہ قسم ہے۔

مالکیہ کے نزدیک مصلحتِ مرسلہ کے اعتبار کی شرطیں اوپر گزر چکی ہیں جن کے بعد براہِ راست اس کے ذریعہ نصوص عام کو خاص کرنے میں کوئی دشواری نہیں رہتی لیکن اس میں چونکہ نص کے مقابلہ میں مصلحت کو ترجیح دینے کی شکل پائی جاتی ہے اس بنا پر بعض لوگوں نے امام مالکؒ کی طرف اس نسبت کو پسند نہیں کیا اور ان کے مسائل کی توجیہہ کی ہے۔ لیکن مصلحت مرسلہ کی جو وضاحت کی گئی ہے اس کے لحاظ سے نص کے مقابلہ میں مجرد مصلحت کو ترجیح دینے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا بلکہ عام اصول و قواعد جو نص سے ثابت ہیں اور ان سے جو مصلحت نکلتی ہے اس کو بعض حالات میں اس مصلحت پر ترجیح دینا ہے جو دوسری عام نص سے ثابت ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ صورت حالات کے لحاظ سے ایک نص پر دوسری نص کو ترجیح دینے کی ہے نہ کہ مجرد مصلحت کو نص پر ترجیح دینے کی۔

طوفی کا مسلک | نجم الدین طوفی حنبلیؒ نے فقہاء اربعہ کے مذکورہ مسلک سے اختلاف کیا ہے۔ مثلاً۔

(۱) مصلحت میں مرسلہ کی قید نہیں ہے بلکہ مجرد مصلحت مرادلی ہے۔

(۲) مصلحت کو نص اور اجماع سے بھی زیادہ قوی تسلیم کیاہے یعنی ٹکراؤ کی صورت میں بہرحال اس کو تقدّم حاصل ہوگا خواہ نص خاص ہو یا عام۔

(۳) مصلحت کی حیثیت بیان وتخصیص کی ہے جس طرح حدیث کی حیثیت بیان وتخصیص کی ہے اور اس حیثیت سے وہ قرآن پر مقدم ہوتی ہے۔ اسی طرح مصلحت بھی مقدّم ہوگی۔

طوفی (ابوالربیع سلیمان بن عبدالقوی بن عبدالکریم پیدائش ۶۵۷ وفات ۷۱۶ ھ) نے اپنے مسلک کی بنیاد حدیث لاضرر ولاضرار فی الاسلام (اسلام میں نہ نقصان اٹھانا ہے اور نہ نقصان پہنچانا ہے) پر رکھی ہے اور اس کی شرح اور وضاحت میں مصلحت پر گفتگو کی ہے[۱]

اس مسلک کو بالعموم قبول نہیں کیا گیا بلکہ اس پر سخت نکیر کی گئی اور طوفی کو شیعہ ثابت کیا گیا (اگرچہ شیعوں کا یہ مسلک نہیں ہے[۲])۔ اس بنا پر زیادہ وضاحت کی ضرورت نہیں ہے۔

فتح ذرائع وسدّ ذرائع | (۲) فتح وذرائع وسدّ ذرائع (ذرائع کھولنا اور ان کو بند کرنا)۔ ذریعہ کی تعریف یہ ہے۔

ما کان وسیلۃ وطریقۃ الی الشئ[۳] — جو کسی شیٔ کی طرف راستہ اور اس کا وسیلہ ہو۔

---

۱ مصطفیٰ زید۔ المصلحۃ فی التشریع الاسلامی ونجم الدین طوفی۔

۲ محمد سعید رمضان۔ ضوابط المصلحۃ و ابوزہرۃ "مالک" و "ابن حنبل" وغیرہ۔

۳ ابن قیم اعلام الموقعین ج ۳ فصل فی سد الذرائع۔

ظاہر ہے کہ عام اصول و قواعد کے تحت احکامِ شرعیہ میں طاعت یا معصیت کا جو راستہ اور وسیلہ ہو اس کو کھولنا یا بند کرنا مراد ہے[۱] شریعت نے ذرائع کھولنے اور بند کرنے کا خاص اہتمام کیا ہے کہ اس کے بغیر طرح طرح کی دشواریاں پیدا ہوتی ہیں اور بسا اوقات مقصود فوت ہو جاتا ہے۔ ابنِ قیمؒ نے سدِّ ذرائع کو چوتھائی شریعت قرار دیا ہے اور قرافی نے کہا ہے۔

ان الذریعۃ کما یجب سدھا	ذریعہ جیسا کہ اس کا بند کرنا واجب ہے
یجب فتحھا و تکرہ وتندب	اس کا کھولنا بھی واجب ہے مکروہ ہے
وتباح فان الذریعۃ ھی	مستحب ہے اور مباح ہے کیونکہ ذریعہ
الوسیلۃ فکما ان وسیلۃ المحرم	وسیلہ ہے جیسے حرام کا وسیلہ حرام ہے
محرمۃ فوسیلۃ الواجب	واجب کا وسیلہ واجب ہے مثلاً جمعہ اور
واجب کالسعی للجمعۃ وللحج[۲]	حج کے لئے جدوجہد۔

قرآن وحدیث سے فتحِ ذرائع کی مثالیں قرآن وحدیث سے فتحِ ذرائع کی چند مثالیں یہ ہیں! اللہ تعالیٰ نے موسیٰ وہارون علیہما السلام کو فرعون کے پاس جاتے وقت تاکید کی۔

فقولا لہٗ قولاً لینا[۳]	تم دونوں فرعون سے نرمی سے بات کرو۔

بدترین دشمن سے نرم بات کرنے حکم اسی لئے تھا کہ بات کی سختی کہیں نفرت کا ذریعہ نہ بن جائے اور مقصد فوت ہو جائے۔

---

[۱] وھبۃ زحیلی الوسیط فی اصول الفقہ الاسلامی الذرائع۔

[۲] اعلام الموقعین ج ۳ فصل فی سد الذرائع ص ۱۵۹

[۳] طٰہٰ ع ۲

نکاح میں میاں بیوی کی رضامندی کافی ہے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اعلان، گواہ، ولی وغیرہ کی جو شرطیں لگائیں وہ اس لئے ہیں کہ نکاح اور سفاح (بدکاری) میں فرق ہو جائے اور نکاح بدکاری کا ذریعہ نہ بن جائے۔

جمعہ، عیدین اور نمازِ خوف میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک امام کے پیچھے نماز پڑھنے کا حکم دیا اگرچہ زیادہ سکون و دلجمعی نہ ہو تاکہ کئی اماموں کے پیچھے نماز ملت میں انتشار کا ذریعہ نہ بن جائے۔

پڑی ہوئی چیز اٹھانے والے کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے گواہ بنا لینے کا حکم دیا (حالانکہ وہ امین ہوتا ہے) تاکہ بدگمانی کا ذریعہ نہ بن جائے۔

رات کو نماز پڑھنے والے کے لئے جب نیند آنے لگے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو سو رہنے کا حکم دیا کہ شاید وہ نیند کی حالت میں استغفار کی بجائے اپنے اوپر ملامت کرنے لگے اور اونگھ کی حالت میں نماز بد دعا کا ذریعہ نہ بن جائے۔

قرآن و حدیث سے سدِّ ذرائع کی مثالیں

قرآن و حدیث سے سدِّ ذرائع کی چند مثالیں یہ ہیں۔ قرآنِ حکیم میں بتوں کو برا کہنے سے منع کیا گیا کہ کہیں وہ اللہ کو برا کہنے کا ذریعہ نہ بن جائے۔[1]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منافقین کو قتل کرنے سے منع فرمایا کہ کہیں وہ (قتل) اسلام سے نفرت کا ذریعہ نہ بن جائے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اجنبی عورتوں کے ساتھ تنہائی سے منع فرمایا کہ وہ طبیعت کی جولانی کا ذریعہ نہ بن جائے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عدت اور احرام کی حالت میں نکاح سے

---

[1] الانعام ع ۱۳

منع فرمایا کہ وہ ایسی حالت میں بیوی سے قربت کا ذریعہ نہ بن جائے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قرض خواہ کو ہدیہ قبول کرنے سے منع فرمایا کہ وہ قرض کی ادائیگی میں تاخیر کا ذریعہ نہ بن جائے۔

صحابہ کرامؓ کی مثالیں | صحابہؓ کرام نے مرضِ موت میں بائنہ طلاق دی ہوئی عورت کو وارث بنایا کہ طلاق وراثت سے محروم کرنے کا ذریعہ نہ بنائی گئی ہو۔

صحابہ کرامؓ نے قتل میں شریک تمام لوگوں کو قتل کا حکم دیا کہ سب سے قصاص نہ لینا کہیں قتل و خوں ریزی میں تعاون کا ذریعہ نہ بن جائے[1]

حضرت عمرؓ نے ایک ایسی بستی جلانے کا حکم دیا جس میں شراب بیچی جاتی تھی کہ وہ شراب کی ممانعت میں رکاوٹ کا ذریعہ نہ بن جائے[2]

حضرت عمرؓ نے حلالہ کرنے والے اور جس کے لئے حلالہ کیا گیا ہے سنگساری کی سزا تجویز کی کہ حلالہ کہیں عیاشی کا ذریعہ نہ بن جائے۔

لا اوتی بمحلل ولا محلل له الا رجمتها[3]	حلالہ کرنے والا اور جس کے لئے حلالہ کیا گیا ہے جو بھی میرے پاس لایا جائے گا میں اسے سنگسار کر دوں گا۔

حضرت عثمانؓ نے لوگوں کو ایک مصحف پر جمع کیا تاکہ تعدد مصاحف قرآن میں اختلاف کا ذریعہ نہ بن جائے۔

فقہا نے ذرائع کی چار قسمیں کی ہیں | قرآن و حدیث اور صحابہ کرام کی زندگی میں فتح ذرائع اور سد ذرائع کی بکثرت مثالیں موجود ہیں نمونہ کے طور پر ان میں سے چند ذکر کی گئی ہیں۔

---

[1] ابن قیم اعلام الموقعین ج ۳ فی سد الذرائع [2] ابن قیم الطرق الحکمیہ سلوک الصحابۃ ببعض الاحکام [3] اعلام الموقعین ج ۳ فصل فی تغییر الفتویٰ۔

فقہاء کرام نے عام اصول و قواعد کے تحت ان کو منضبط کر کے چار حصوں میں تقسیم کیا ہے [1]

۱۔ وہ جو یقیناً فساد و نقصان کا ذریعہ ہو جیسے راستہ میں ایسی جگہ کنواں کھودنا کہ تاریکی میں آدمی اس میں گر جائے۔ اگر عام راستہ میں ہے تو بالاتفاق ناجائز ہے اور اگر اپنی ملکیت میں ہے تو عام نقصان ذاتی نفع پر غالب ہوگا اور اسی کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ نقصان دور کرنا نفع حاصل کرنے پر مقدم ہے۔

۲۔ وہ جو شاذ و نادر فساد و نقصان کا ذریعہ ہو، جیسے وہ غذائیں جو بالعموم نفع پہنچاتی ہیں یا انگور کہ جس کے بے شمار منافع ہیں اور شراب بھی اس سے بنائی جاتی ہے اس میں شاذ و نادر کا اعتبار نہ ہوگا۔

۳۔ وہ جس کے فساد و نقصان کا ذریعہ بننے میں غلبۂ ظن ہو یقین نہ ہو، جیسے جنگ کے زمانہ میں دشمن کے ہاتھ ہتھیار فروخت کرنا۔ اس میں غلبۂ ظن کا حکم یقین جیسا ہوگا۔ (بعض فقہاء کا اختلاف ہے لیکن وہ زیادہ وزنی نہیں ہے)۔

۴۔ وہ جو اکثر و بیشتر فساد و نقصان کا ذریعہ ہو لیکن اس کے باوجود غلبۂ ظن نہ حاصل ہوتا ہو جیسے ایسی مدت پر بیع کہ جس سے اکثر سود کی شکل پائی جانے کا احتمال ہو، مثلاً کوئی شخص سامان دس روپیہ کے بدلے ایک مہینہ کی مدت پر فروخت کرے۔ پھر مہینہ پورا ہونے سے پہلے پانچ روپیہ نقد پر خرید لے۔ امام مالکؒ و امام احمدؒ ایسے ذریعہ کو بند کرنے کے قائل ہیں اور امام شافعیؒ و امام ابوحنیفہؒ اس کے جواز کے قائل ہیں، اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ و ابوحنیفہؒ عقود و معاملات میں الفاظ کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں، نیت و ارادہ نہیں دیکھتے اور امام مالکؒ و امام احمدؒ دونوں پر نظر رکھتے ہیں۔ اختلاف صرف چوتھی شکل میں ہے اور کسی شکل میں نہیں ہے لیکن اس کی بنیاد پر بہت سے

[1] شاطبی الموافقات ج ۲ القسم الثانی مقاصد المکلف المسألۃ الخامسۃ ابوزہرہ اصول الفقہ الذرائع۔

مسائل میں اختلاف پایا جاتا ہے اور حیلہ شرعی کا جواز بھی اس سے نکالا جاتا ہے جس کے نام کی نہ حوصلہ افزائی کی ضرورت ہے اور نہ تفصیل کا موقع ہے۔[1]

فقہاء اربعہ نے ان سے کام لیا ہے | "ذرائع" سے سبھی فقہاء (ظاہری کے علاوہ) نے کام لیا ہے کسی نے زیادہ اور کسی نے کم، امام مالکؒ نے اس کو مستقل اصل تسلیم کیا ہے اور سب سے زیادہ کام لیا ہے۔ اس کے بعد امام احمدؒ نے پھر امام ابو حنیفہؒ و شافعیؒ نے دوسری "اصل" میں داخل کر کے اس سے کام لیا ہے۔ جیسا کہ قرافی نے کہا ہے:۔

مالك لم ينفرد بذلك بل كل احد يقول بها ولا خصوصية للمالكية بها الا من حيث زيادتهم فيها[2]

امام مالکؒ تنہا نہیں ہیں بلکہ ہر ایک نے اس کو تسلیم کیا ہے مالکیوں کی خصوصیت اس بناء پر ہے کہ انہوں نے اس سے زیادہ کام لیا ہے۔

قرطبیؒ نے کہا ہے:۔

سد الذرائع ذهب اليه مالك واصحابه وخالفه اكثر الناس تاصيلاً وعملوا عليه فى اكثر فروعهم تفصيلاً[3]

امام مالکؒ اور ان کے اصحاب نے "سد ذرائع" کو تسلیم کیا ہے اکثر لوگوں نے مخالفت "اصل" ماننے میں کی ہے۔ حالانکہ بہت سے مسائل میں خود انہوں نے اس پر عمل کیا ہے۔

فقہاء کی مثالیں | فقہاء کی چند مثالیں یہ ہیں۔

(۱) مسلمان قیدیوں کو چھڑانے اور ان کے ضرر کو دفع کرنے کے لئے دشمنوں کو مال دینے کی اجازت ہے اگرچہ یہ ان کو قوت پہنچاتا ہے لیکن بڑے نقصان کو دور کرنے کیلئے اس نقصان کو برداشت کیا گیا۔

(۲) مال کی رشوت دے کر مصیبت سے بچاؤ حاصل کرنے کی اجازت ہے۔

---

[1] قرافی الفروق ج ۲ الفرق الثامن والخمسون اعلام الموقعین ج ۳ الوسیط فی اصول الفقہ الاسلامی۔ الموافقات جز ثانی۔ [2] شہاب الدین احمد قرافی الفروق ج ۲ ۔
[3] شوکانی۔ ارشاد الفحول المصالح المرسلۃ المذہب التاسع ص ۲۲۹۔

۳۔ ظلم سے بچنے کے لئے رشوت دینے کی اجازت ہے[1]۔ ان سب صورتوں میں ممنوع فعل کو محض اس بنا پر گوارہ کیا گیا کہ ان کا نقصان اس نقصان کے مقابلہ میں کم ہے جو اجازت نہ دینے کی شکل میں ہوتا ہے۔ یہ اجازت بڑے نقصان کو دفع کرنے کا ذریعہ ہے۔

۴۔ جو شخص اپنا مال سستا کر کے محض اس بنا پر بیچتا ہے کہ اس سے پڑوسی دوکاندار کو نقصان پہنچے تو امام احمدؒ کے نزدیک اس کے یہاں خریدنا مکروہ ہے کیونکہ یہ پڑوسی کو نقصان پہنچانے کا ذریعہ ہے۔

۵۔ جس معاملہ میں معصیت کی مدد ہوتی ہو وہ ناجائز ہے جیسے ڈاکوؤں کے ہاتھ ہتھیار بیچنا، گھر دکان بیچنا یا کرایہ پر دینا اس شخص کو جو اس میں معصیت کے کام کرے اور لوگ اس میں مبتلا ہوں[2]۔

۶۔ حاکم کو اپنے علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے کہ وہ غیر منصف حاکموں کے لئے اپنے علم کا بہانہ بنا کر غلط فیصلہ کا ذریعہ بنے گا۔

۷۔ غلّہ اٹھانے والے معمولی مزدوروں سے ضمان لینے کی اجازت ہے کہ یہ ضمان ان کے دست درازی نہ کرنے کا ذریعہ ہے[3]۔

۸۔ کوئی شخص اپنی بیوی کو مرض موت یا ایسی حالت میں طلاق دے کہ جس میں اس کی ہلاکت کا ظن غالب ہے تو بیوی کو وراثت سے محروم نہ کیا جائے گا کہ یہ وراثت سے محروم کرنے کا ذریعہ ہے۔ احناف کے نزدیک یہ طلاق فرار یا تعسّف کہلاتی ہے جبکہ بیوی کی رضامندی کے بغیر طلاق دے اور عدّت ہی میں شوہر کا انتقال ہو جائے[4]۔

غرض اس طرح عام اصول و قواعد کے تحت ذرائع کھولنے اور بند کرنے سے متعلق بہت سے احکام و قوانین ہیں جن کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں موجود ہے۔

---

[1] الفروق ج ۲ ص ۳۳ شاطبی الموافقات ج ۲ حوالہ بالا [2] ابوزہرہ اصول الفقہ الذرائع۔

[3] الوسیط فی اصول الفقہ الاسلامی الذرائع [4] احمد زرقا۔ الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید ج ۱ الاستصلاح

تغیر احکام بتغیر زمان | (۳) تغیر احکام بتغیر زمان (زمانہ کی تبدیلی سے احکام کی تبدیلی) یعنی جو احکام زمانی مصلحت پر مبنی تھے زمانہ کی تبدیلی سے اب چونکہ ان کی مصلحت بدل گئی ہے اس لئے ان کی تبدیلی ضروری ہو گئی ہے۔

زمانہ میں تبدیلی دو وجہ سے ہوتی ہے:۔

(۱) فسادِ زمانہ کہ لوگوں کی اخلاقی حالت خراب ہو جائے۔

(۲) ترقیِ زمانہ کہ لوگوں کی معاشرتی حالت ترقی کر جائے۔

جیسا کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے فرمایا:۔

تحدث للناس اقضية بقدرما احدثوا من الفجور [1]	لوگوں نے فسق و فجور کی جس قدر نئی نئی قسمیں پیدا کر لی ہیں اسی لحاظ سے قضایا پیدا ہو گئے ہیں۔

عزالدین بن عبدالسلام کہتے ہیں:۔

واحکام بقدرما یحدثون من السیاسیات والمعاملات و الاحتیاطات [2]	احکام میں اسی لحاظ سے اضافہ ہو گیا ہے جس لحاظ سے لوگوں نے سیاسیات معاملات اور احتیاطات میں اضافہ کر لیا ہے۔

زمانہ کی تبدیلی سے تبدیلی کی دو شکلیں | زمانہ کی تبدیلی سے شرعی احکام و قوانین میں تبدیلی کی دو شکلیں ہیں: (۱) اصل مسئلہ میں تبدیلی اور

(۲) مسئلہ کے اوصاف میں تبدیلی۔

اجتہادی احکام میں اصل مسئلہ کی تبدیلی | (۱) اجتہادی احکام و قوانین میں تبدیلی کی دونوں شکلیں پائی جاتی ہیں اور غیر اجتہادی احکام و قوانین میں صرف اوصاف کی تبدیلی کا وجود ہے اس سے اصل مسئلہ کی تبدیلی کا سوال نہیں پیدا ہوتا کیونکہ اس

---

[1] محمد مریزالابحاث السامیۃ کیفیۃ معاشرۃ والی المظالم ص۴۵

[2] ایضاً

کا تعلق نفاذ سے ہے۔ اجتہادی احکام و قوانین کی چند مثالیں یہ ہیں:۔

(۱) ایک شخص قرضدار ہے اور جس قدر قرضہ ہے اتنا ہی اس کے پاس مال ہے۔ ایسی حالت میں اگر وہ اپنے مال کو ہبہ یا وقف وغیرہ کرنا چاہے تو قدیم فقہاء کے نزدیک اس کے یہ تصرّفات صحیح ہوں گے لیکن متاخرین فقہائے نے قرض خواہ کی مرضی کے بغیر قرضدار کے ان تصرّفات کو ناجائز قرار دیا، اور اگر مال قرضہ سے زائد ہے تو زائد مال میں یہ تصرّفات صحیح ہوں گے۔[۱]

(۲) کسی شخص نے کوئی چیز غصب کرلی تو قدیم فقہائے کے نزدیک صرف مغصوبہ (چھینی ہوئی) شئے کا ضمان دینا ہوگا اس سے جو کچھ نفع ہوا ہے اس کا ضمان واجب نہ ہوگا، لیکن متاخرین فقہائے نے منافع کا ضمان بھی واجب کیا۔[۲]

(۳) شوہر نے بیوی کا مہر معجل ادا کر دیا تو بیوی پر شوہر کی اطاعت لازم ہوگئی وہ جہاں چاہے اس کو لے جاکر رکھے لیکن اگر شوہر اسے اتنے دور دراز مقام پر لے جانا چاہے کہ جہاں بیوی کا کوئی مونس و مددگار نہیں ہے تو متاخرین فقہائے کے نزدیک اس کو شوہر کی اطاعت کے لئے مجبور نہ کیا جائے گا۔[۳]

(۴) حاکم کو اپنے ذاتی علم کی بناء پر مقدمہ کا فیصلہ کرنے کی اجازت تھی لیکن متاخرین فقہائے نے حاکم کو ایسے فیصلہ سے منع کر دیا وغیرہ۔[۴]

غیر اجتہادی احکام میں اوصاف کی تبدیلی

(۲) غیر اجتہادی احکام و قوانین میں اوصاف کی تبدیلی یہ ہے کہ اصل حکم و قانون برقرار رکھتے ہوئے نفاذ میں اس کی عمومیت کو خاص کر دیا جائے، مطلق کو مقید کر دیا جائے، وسعت کو محدود کر دیا جائے۔ کسی شرط

---

[۱] احمد زرقاء۔ الفقہ الاسلامی فی ثوبہ الجدید۔ عوامل تغیر الزمان۔ [۲] مجلۃ الاحکام العدلیہ (ترکی ۱۲۸۶ھ)۔ [۳] ابن عابدین۔ ردالمحتار ج ۲ فی السفر بالزوجۃ۔

[۴] ردالمحتار ج ۴ فی حکم القاضی بعلمہ۔

یا صفت کا اضافہ کر دیا جائے، بعض شکلوں کو مستثنیٰ قرار دیا جائے۔ وقتی طور پر نفاذ روک دیا جائے وغیرہ۔

یہ تبدیلی چونکہ عام اصول و قواعد کے تحت ہوگی اس لئے نص پر زمانہ کی تبدیلی کو ترجیح دینے کا سوال نہیں پیدا ہوتا، بلکہ جس نص سے یہ عام اصول و قواعد ثابت ہیں، اس کے ذریعہ اس نص میں اوصاف کی تبدیلی تسلیم کی جائے گی جیسا کہ "مصلحت" کے تحت گذر چکا۔

اوصاف کی تبدیلی کا ثبوت بڑی حد تک قرآنِ کریم کی اس آیت میں ہے۔

ایک آیت سے استدلال

واذا بدلنا اٰیۃ مکان اٰیۃٍ واللہ اعلم بما ینزل قالوا انما انت مفتر بل اکثرھم لا یعلمون[1]

جب ہم ایک آیت کی جگہ دوسری آیت بدل دیتے ہیں اور اللہ خوب جانتا ہے جو اتارتا ہے تو یہ لوگ کہتے ہیں کہ آپ نے گھڑ لیا ہے۔ ایسا نہیں ہے بلکہ ان میں کے اکثر نہیں جانتے ہیں۔

مولانا شبیر احمد عثمانیؒ اس آیت کے نوٹ میں فرماتے ہیں :-

"واقعہ یہ ہے کہ پورا قرآن ایک مرتبہ تو نازل ہوا نہیں موقع بموقع آیات نازل ہوتی تھیں، ان میں بعض وقتی احکام بھی آتے تھے پھر دوسرے وقت حالات کے تبدیل ہونے پر دوسرا حکم آجاتا تھا۔ مثلاً ابتدا میں قتال سے ممانعت اور ہاتھ روکے رکھنے کا حکم تھا ایک زمانہ کے بعد اجازت دی گئی یا ابتدا میں حکم تھا قم اللیل الا قلیلاً نصفہ الخ (رات کو کھڑے رہو آدھی رات یا اس میں سے کچھ کم کر دو مگر کسی رات نہ ہوسکے تو معاف ہے) تھوڑی

---

[1] النحل ع ۱۴

مدّت کے بعد مکہ ہی میں یہ آیات نازل ہوئیں "علم ان لن تحصوہ فتاب علیکم فاقرؤا ما تیسر من القرآن" (اللہ نے جانا کہ تم اسکو پورا نہ کرسکو گے سو تم پر معافی بھیجدی اب پڑھو جتنا تم کو آسان ہے قرآن سے "[1]

طرز استدلال آیت میں ابدال کے بجائے "تبدیل" کا لفظ استعمال ہوا ہے جس سے مراد کہیں ذات کی تبدیلی اور کہیں صرف اوصاف کی تبدیلی مراد ہوتی ہے۔ ذات اپنی جگہ برقرار رہتی ہے

التبدیل التغییر مطلقا اما فی الذات کتبدیل الدراھم بالدنانیر او فی الاوصاف کتبدیل الفضۃ خاتما[2]

تبدیلی سے مطلقاً بدلنا مراد ہے خواہ ذات میں ہو جیسے درہم کی تبدیلی دینار کے ساتھ یا اوصاف میں ہو جیسے چاندی کی تبدیلی انگوٹھی کی شکل میں ہو۔

ابدال اور تبدیل کا فرق یہ بیان کیا گیا ہے:۔

ان التبدیل تغییر الصورۃ الی صورۃ اخری والجوھرۃ بعینھا والابدال تنحیۃ الجوھرۃ و استیناف جوھرۃ اخری[3]

تبدیل صرف صورۃ کو بدلنا اصل جوہر اپنی جگہ باقی رہے اور ابدال جوہر کو بدلنا کہ اس کی جگہ دوسرا جوہر آجائے۔

کلام عرب میں دو محاورے ہیں:۔

ابدلت الخاتم بالحلقۃ اور بدّلت الخاتم بالحلقۃ دونوں کے استعمال میں فرق ہے پہلا اس وقت استعمال ہوتا ہے جب انگوٹھی ہٹا کر چھلا اس کی جگہ رکھ دیا جائے اور دوسرا وقت جب کہ انگوٹھی پگھلا کر چھلا بنا لیا جائے[4] پہلے میں اصل جوہر بدل جاتا ہے اور دوسرے

---

[1] حاشیہ مذکورہ آیت [2] شیخ محمد طاہر پٹنی۔ مجمع بحار الانوار ج ۱ [3] محمد مرتضیٰ زبیدی تاج العروس ج ۷، فصل الباء من باب اللام [4] ایضاً۔

جوہر باقی رہتا ہے صرف اوصاف میں تبدیلی ہوتی ہے۔

قرآن حکیم میں لفظ تبدیل کا استعمال دونوں طرح سے ہے۔

ذات کی تبدیلی مثلاً :۔

فاولٰئک یبدل اللہ سیاٰتھم حسنات [۱]	یہی لوگ ہیں کہ اللہ ان کی برائیوں کو بھلائیوں سے بدل دے گا۔

صرف اوصاف کی تبدیلی مثلاً :

کُلَّمَا نضجت جلودھم بدلنٰھم جلودًا غیرھا [۲]	جب کبھی ان کی کھال جل جائے گی تو ہم اس کی جگہ دوسری کھال بدل دیں گے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت شدہ مثالیں | لیکن اس موقع پر تبدیل سے مراد صرف اوصاف کی تبدیلی ہے، جس کی تائید رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرامؓ کے طرزِ عمل سے ہوتی ہے۔ مثلاً

قرآن حکیم میں حدود قائم کرنے کا حکم عام ہے لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عام حکم سے خاص کرکے دشمن کی سرزمین میں حدود قائم کرنے سے منع کیا۔

لا تقطع الایدی فی الغزو [۳]	غزوہ میں ہاتھ نہ کاٹے جائیں۔
لا تقطع الایدی فی السفر [۴]	سفر میں ہاتھ نہ کاٹے جائیں۔

قرآن حکیم میں اجنبی عورتوں کی طرف دیکھنے سے منع کیا گیا ہے لیکن جس سے شادی کا ارادہ ہو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھنے کی اجازت دی اور مطلق حکم کو بلا شرعی ضرورت کے ساتھ مقید کیا۔

انظر الیھا فانہ احریٰ ان یؤدم بینکما [۵]	اس کو دیکھ لو اس سے آپس میں الفت و محبت کی زیادہ امید ہے۔

---

[۱] الفرقان ع ۶۔ [۲] النساء ع ۸ [۳] و [۴] مشکوٰۃ باب قطع السرقہ۔ [۵] نسائی و اعلام الموقعین فصل فی تغیر الفتویٰ۔

زنا کے ایک واقعہ میں مجرم کی جگہ غیر مجرم کو پکڑ لیا گیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو سزا کا حکم بھی سنا دیا لیکن بعد میں مجرم نے خود ہی اپنے جرم کا اقرار کر لیا اور ماخوذ شخص کو اس سے بری قرار دیا۔ یہ صورت دیکھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں کی سزا معاف کر دی، ماخوذ شخص کی اس بناء پر کہ وہ اصل مجرم نہ تھا اور مجرم کی اس بنا پر کہ محض دوسرے کی جان اور حق کی حفاظت کی خاطر اپنے جرم کا اقرار کر لیا۔

حضرت عمرؓ نے اس خیال سے کہ اعتراف جرم کے بعد سزا نہ دینا مجرم کی حوصلہ افزائی اور عام حکم کی خلاف ورزی ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کو سزا دینے کی درخواست کی تو آپؐ نے عام حکم سے مستثنیٰ کرتے ہوئے فرمایا:

لانہ قد تاب الی اللہ۔[1] اس لئے کہ اللہ کی طرف اس نے رجوع کر لیا۔

زمانۂ صحابہؓ کی مثالیں | صحابۂ کرام میں بھی اس کی مثالیں موجود ہیں۔

(۱) حضرت ابوبکرؓ نے مرد سے بدفعلی کرنے والے کو آگ میں جلانے کا حکم دیا۔ اسی طرح بعض مرتدین کو آگ میں جلانے کا حکم دیا۔ ان صورتوں کو عذاب نار سے ممانعت کی عام حدیث سے خاص کر لیا۔ وہ یہ ہیں۔

ان النار لا یعذب بھا الا اللہ لا تعذبوا بعذاب اللہ۔[2] آگ سے سوائے اللہ کے اور کوئی عذاب نہیں دیتا اللہ کے عذاب جیسا تم لوگ عذاب دو

حضرت عمرؓ نے بہت سے مواقع پر اوصاف کی تبدیلی کر کے حکم نافذ کیا مثلاً تالیف قلوب کے لئے زکوٰۃ دینے کے حکم کا نفاذ وقتی طور پر روک دیا، کتابیہ عورتوں سے نکاح کرنے کی وقتی طور پر ممانعت کر دی، قحط سالی میں چوری کی سزا (ہاتھ کاٹنا) نہیں نافذ کی اسی طرح اور بہت سے احکام کی وسعت محدود کر دی۔[3]

---

[1] ابن قیم الطرق الحکمیہ فصل سلوک الصحابہ لبعض الاحکام [2] قاضی ابویعلیٰ الاحکام السلطانیہ فصل ولایات الامام۔ [3] جصاص احکام القرآن ج ۱ و ۲۔ محمد کتاب الآثار باب تزوج الیھودیۃ والنصرانیۃ اعلام الموقعین ج ۳ فی تغیر الفتوی۔

حضرت عثمانؓ نے گمشدہ اونٹوں کو پکڑنے اور انتظار کے بعد بیچنے کا حکم دیا۔ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جب گمشدہ اونٹوں کے پکڑنے کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے منع فرمایا۔

زہری کہتے ہیں۔

لان عثمان رأیٰ قد جرت الیھم	یہ اس وجہ سے کہ حضرت عثمانؓ نے دیکھا
فساد الاخلاق والذمم وامتدت	کہ لوگوں میں اخلاق کی خرابیاں اور برائیاں
ایدیھم الی الحرام فھذا	سرایت کر گئی ہیں اور حرام کی طرف لوگوں
لتدبیر اصون لضالۃ الابل	کے ہاتھ دراز ہو گئے ہیں، یہ تدبیر گمشدہ
واحفظ لحق صاحبہا خوفا من	اونٹ اور اس کے مالک کے حق کی زیادہ
ان تنالھا ید سارق او طامع۔[1]	حفاظت کرنے والی ہے اس اندیشہ سے
	کہ اونٹ کو چور یا کوئی لالچی آدمی پکڑلے۔

حضرت علیؓ کا غالی شیعوں کے جلانے کا واقعہ اوپر گذر چکا۔ یہ لوگ حضرت علیؓ کو خدا مانتے تھے۔ جب آپ نے انکو جلانے کا حکم دیا تو وہ کہنے لگے کہ اب اور زیادہ یقین ہو گیا کہ آپ خدا ہیں، کیونکہ آگ کا عذاب خدا کے سوا اور کوئی نہیں دیتا۔[2]

فقہا کی مثالیں | تابعین اور فقہاء کی کئی مثالیں مصلحت کے بیان میں گذر چکی ہیں وہیں دیکھ لی جائیں۔ چند یہ ہیں۔ شہادت کا جو معیار مقرر ہے اگر ویسے شاہد نہ مل سکیں تو جو موجود ہوں اُن میں بہتر کی شہادت معتبر ہوگی۔

واذا جاز نصب الشھود فسقۃ	جب عموم فساد کی وجہ سے فاسق گواہوں
لاجل عموم الفساد جاز التوسع	کا تقرر جائز ہے تو زمانہ اور اہل زمانہ کے

---

[1] مالک موطا باب اللقطۃ و احمد زرقاء الفقہ الاسلامی۔ [2] محمد بن عبدالکریم شہرستانی کتاب الفصل فی الملل والاہواء والنحل ج ۲ ذکر شنع الشیعۃ۔

فی الاحکام السیاسیۃ لاجل کثرۃ فساد الزمان واھلہ[1]	کثرت فساد کی وجہ سے احکام سیاسیہ میں وسعت جائز ہے۔

علامہ خرافی اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

فقد حسن ما کان قبیحا واتسع ما کان ضیقا واختلف الاحکام باختلاف الازمان[2]	جو قبیح تھا وہ حسن ہوگیا جس میں تنگی تھی اس میں وسعت ہوگئی اور زمانہ کے اختلاف سے احکام مختلف ہوگئے۔

جوتے وغیرہ کا آرڈر دیکر خرید و فروخت کا معاملہ کیا جاتا ہے حالاں کہ ایسی شئی پر معاملہ ہے جو موجود نہیں ہوتی لیکن فقہائے اس کی اجازت دی۔

زمین کی رجسٹری کا جب تک رواج نہ ہوا تھا خریدار کو قبضہ دینا حوالہ کردینا ضروری تھا۔ اس سے پہلے زمین بیچنے والے کے قبضہ میں سمجھی جاتی اور وہی اس کا ضامن ہوتا تھا لیکن رجسٹری کے رواج ہونے کے بعد جس دن رجسٹری ہوئی ہے اس دن سے خریدار کا قبضہ سمجھا جائے گا۔ بیچنے والا اپنی ذمہ داری سے سبکدوش ہوجائے گا۔[3]

"ریڈیو" کی خبروں کے اعتبار کرنے کا عام رواج (عرف) ہے دینی خبروں کا شریعت کے مطابق اہتمام نہ ہونے کے باوجود ان سے غلبۂ ظن حاصل ہوجاتا ہے۔ چاند کے ثبوت کے لئے ابر کی صورت میں دو اور آسمان صاف ہونے کی صورت میں تین خبروں سے غلبۂ ظن حاصل ہوجانا چاہیئے۔ خواہ یہ خبریں مختلف ریڈیو اسٹیشن سے کئی جگہ کی ہوں۔ البتہ اس صورت میں چاند کا ثبوت محض ان خبروں سے نہیں بلکہ اس فیصلہ سے سمجھنا چاہیئے جو علماء ان خبروں سے غلبۂ ظن حاصل ہونے کی بناء پر کریں، اس کی پوری

---

[1] ابن فرحون تبصرۃ الحکام فی القضاء فی السیاسۃ الشرعیۃ۔ [2] علی خفیف اسباب اختلاف الفقہاء الخلاف الناشی عن العرف واختلاف الزمان۔ [3] احمد زرقا ارۃ الفقہ الاسلامی عوامل تغیر الزمان۔

تحقیق "مقالاتِ امینیؒ[عہ]" میں ملے گی۔

ابنِ قیمؒ کا قول | ابن قیم تغیر الفتوٰی بتغیر الزمان کے باب میں کہتے ہیں:۔

"یہ باب وسیع ہے جس میں سمجھ بوجھ کو ٹھوکر لگتی ہے اور مردانِ راہ کے قدم پھسلتے ہیں، اس سے کام نہ لینا حقوق ضائع کرنا، حدود معطّل کرنا اور اہلِ شر کو جری بنانا ہے اور حد سے زیادہ کام لینا ظلم و ستم کا دروازہ کھولنا اور خوں ریزی و غارت گری کا موقع فراہم کرنا ہے۔[لہ]"

دوسری جگہ ہے :۔

هذا فصل عظيم النفع جدًا وقد وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة اوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل اليه ما يعلم ان الشريعة الباهرة التي في اعلى رتب المصالح لا تاتي به فان الشريعة مبناها واساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلها ورحمة كلها ومصالح كلها وحكمة كلها فكل مسئلة خرجت عن العدل الى الجور وعن الرحمة الى ضدها وعن المصلحة الى المفسدة وعن الحكمة

یہ فصل نہایت نفع دینے والی ہے اس سے جہالت کی وجہ سے شریعت کے بارے میں عظیم مغالطہ ہوگیا اور لوگ طرح طرح کی تنگی و مشقت میں مبتلا ہوگئے ہیں اور شریعت کی ان اعلیٰ درجہ کی مصلحتوں کے معلوم کرنے کا کوئی راستہ نہیں رہ گیا جن پر شریعت قائم ہے۔ شریعت کا مدار حکمتوں اور دنیوی و اخروی زندگی کی مصلحتوں پر ہے وہ مجسمہ عدل و رحمت اور کل حکمت و مصلحت ہے جو مسئلہ بھی عدل سے ظلم کی طرف رحمت سے زحمت کی طرف مصلحت سے مفسدہ کی طرف اور حکمت سے عبث کی طرف خروج کریگا وہ شریعت کا مسئلہ نہ ہوگا۔ اگرچہ

لہ اعلام الموقعین فی تغیر الفتوٰی ۔ عہ یہ کتاب قدیمی کتب خانہ کراچی شائع کر رہا ہے۔

الی الحبث فلیس من الشریعۃ وانہ ادخلت فیھا بالتاویل [1] — تاویل کے ذریعہ شریعت میں داخل کرلیا جائے۔

مذکورہ تفصیلات سے ظاہر ہے کہ تغیر احکام بتغیر زمان کا تعلق مستقلاً عرف سے نہیں ہے، جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے بلکہ مصالح مرسلہ سے ہے اور اس کی حیثیت مستقل باب کی ہے نہ کہ عرف کے تحت ضمنی باب کی۔

عرف کا مصلحت مرسلہ سے زیادہ تعلق ہے | عرف (جس پر لوگوں کا عمل درآمد ہو) میں بھی مصلحت ملحوظ ہوتی ہے اس لئے اکثر و بیشتر اس کا تعلق مصالح مرسلہ سے ہوتا ہے اس میں عبدالوہاب خلاف کی رائے زیادہ صحیح معلوم ہوتی ہے۔

والعرف عند التحقیق لیس دلیلاً شرعیا مستقلا و ھو فی الغالب من مراعاۃ المصلحۃ المرسلۃ وھوکما یراعی فی تشریع الاحکام یراعی فی تفسیر النصوص فیخصص بہ العام ویقید بہ المطلق وقد یترک القیاس بالعرف [2] — تحقیقی بات یہ ہے کہ عرف مستقل دلیل شرعی نہیں ہے وہ (عرف) اکثر مصلحت مرسلہ کے تحت ہوتا ہے جس طرح احکام وضع کرنے میں اس کی رعایت کی جاتی ہے۔ نصوص کی تفسیر میں بھی اسکی رعایت ہوتی ہے اس کے ذریعہ عام نص کو خاص کیا جاتا مقید کیا جاتا اور کبھی اس کی وجہ سے قیاس چھوڑ دیا جاتا ہے۔

سب ہی اماموں نے عرف کی بنیاد پر مسائل حل کئے ہیں کسی نے مستقل اصل تسلیم کرکے اور کسی نے دوسری اصل کے تابع بنا کر۔ عرف کا ٹکراؤ اگر اجتہادی مسائل سے ہے تو اس میں زیادہ دشواری نہیں پیش آتی اور اگر غیر اجتہادی مسائل سے ہے تو نص خاص کے مقابلہ میں اس کا اعتبار نہیں ہوتا اور نص عام کو اس کے ذریعہ خاص کرنا یا مقید

---

[1] اعلام الموقعین ج ۳ فصل فی تغیر الفتوی [2] عبدالوہاب خلاف علم اصول الفقہ الدلیل السابع العرف۔

کرنا سب ہی اماموں سے ثابت ہے اگرچہ اصولی طور پر بعض نے انکار کیا ہے جیسا کہ چند مثالوں سے ثابت ہے۔

حنابلہؒ اور مالکیہؒ کے نزدیک کھانے کپڑے پر نوکر رکھنا جائز ہے اگرچہ اس میں جہالت پائی جاتی ہے۔ شوافعؒ اور احنافؒ کے نزدیک قسط پر خرید و فروخت جائز ہے اسی طرح آرڈر دے کر معاملہ کرنا درست ہے۔ گھڑی وغیرہ ضرورت کی چیزیں اس ضمانت کے ساتھ خریدنا درست ہے کہ مثلاً چھ ماہ یا سال بھر میں خراب ہوئی تو اس کی مرمت کا ذمہ دار دوکان دار ہوگا۔ وغیرہ[1]

احناف اور مالکیہ کے نزدیک موسمی پھلوں کی بیع جائز ہے جب کہ کچھ نکل آئے ہوں اور ان میں انتفاع کی صلاحیت ظاہر ہوگئی ہو اگرچہ کچھ پھل بعد میں نکلیں۔

ظاہر ہے کہ عرف سے مراد ایسا عرف ہے کہ جس کے ذریعہ حلال حرام یا حرام حلال قرار پاتا ہو، نیز اسکے ذریعہ کسی فرض و واجب کا بطلان نہ لازم آتا ہو۔ یہ عرف شریعت کے عام اصول و قواعد کے خلاف نہ ہوگا[2] اس کی تفصیل "فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر" میں دیکھ لینا چاہیئے۔ رسالہ العرف والعادۃ (احمد فہمی) کا مطالعہ بھی مفید رہے گا۔

---

[1] ڈاکٹر وصبہ الزحیلی نظریۃ الضرورۃ الشرعیۃ۔ العرف

[2] امینی۔ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر بحث عرف و رواج اور فقہی اصول و کلیات۔

مسئلہ اجتہاد

پر

تحقیقی نظر

تالیف:

جناب مولانا محمد تقی امینی

قدیمی کتب خانہ - مقابل آرام باغ - کراچی

مقدمہ

ہر دور کا ایک ذہن اور ہر عہد کا ایک مزاج ہوتا ہے، ذہن اور مزاج کی مناسبت سے ہر کام کے موقع و محل اور اس کی سمتوں کی تعیین ہوتی ہے۔

جب قوم کی فکری و عملی زندگی پر زوال مسلط ہوتا ہے تو اس کی ضروریات اور زندگی کے بنیادی تقاضوں اور مطالبوں تک میں تبدیلی ہو جاتی ہے، بہت سے وہ کام جو ارتقائی دور میں ضروری اور مفید ہوتے ہیں، زوال کے زمانہ میں غیر مفید اور ضرر رساں ثابت ہوتے ہیں، اسی طرح بہت سے وہ تقاضے اور مطالبے جو زوال کے زمانہ میں سامنے آتے ہیں، ارتقائی دور میں ان کی گنجائش نہیں ہوتی۔

اجتہاد کا معاملہ بھی بڑی حد تک موقع و محل سے تعلق رکھتا ہے، قومی و جماعتی زندگی کے ادوار بدلتے رہتے ہیں، اس بنا پر اجتہاد کے موقع و محل اور اس کی سمتوں میں بھی تبدیلی ناگزیر ہوتی ہے۔

اسلامی تاریخ کے ہر دور میں "مجددین" نے اجتہاد کے کام کو جاری رکھا البتہ موقع و محل کی مناسبت سے اس کی نوعیت اور کارکردگی کی کیفیت میں یقیناً فرق رہا، اس فرق میں قوم کی ضرورت اور تحمل و برداشت کی رعایت ملحوظ تھی کہ اس کے بغیر نہ اجتہاد کا اصل مقصد حاصل ہو سکتا ہے اور نہ ہی قوم و ملت کے لئے وہ مفید بنتا ہے۔

چند فقہی جزئیات میں تبدیلی نہ ہونے سے یہ نتیجہ نکالنا کہ صدیوں سے اجتہاد کا سلسلہ بند ہے، تاریخ دانی اور قوم کی مزاج شناسی کا کوئی اچھا ثبوت نہیں ہے۔
ایک ماہر طبیب کا کام مریض کی طبیعت اور مزاج میں اعتدال کی کیفیت پیدا کر کے

مرض دور کرنا ہوتا ہے، دوا اور غذا کی تجویز کی ساری اجتہادی صلاحیتیں اسی ایک کام کے گرد چکر لگاتی ہیں، وہ موسم کی تبدیلی اور آب وہوا کے اختلاف کی رعایت کرتا ہے، مرض کے اتار چڑھاؤ کی کیفیت کا معائنہ کرتا رہتا ہے اور ان کی بنیاد پر تشخیص وتجویز کے ناگزیر تفاوت کو نظر انداز نہیں کرتا ہے، اس کے ساتھ ہی مریض کی نفسیاتی کیفیت اور تحمل وبرداشت کی قوت کو بھی ایک لمحہ کے لئے وہ نظروں سے اوجھل نہیں ہونے دیتا، کیونکہ اس سے غفلت کی صورت میں ساری جدوجہد کے ضائع ہونے کا یقین ہوتا ہے۔

"مجدد دین" نے بھی ماہر طبیب کی طرح مریض (قوم) اور مرض (اسباب زوال) کو اپنی خداداد بصیرت کی روشنی میں سمجھا اور ہر ایک کی نفسیاتی کیفیت اور تحمل وبرداشت کی قوت کا حقیقت بینی کے ساتھ مطالعہ کیا، پھر حالات اور قوم کی ذہنی و مزاجی کیفیت کے لحاظ سے جن جن مواقع میں جس قسم کے اجتہاد کی ضرورت سمجھی وہاں اجتہاد سے پورا کام لیا۔

معاشرتی اور سماجی زندگی کی بعض ضرورتیں ایک دور میں مقدم ہوتی ہیں، جو دوسرے دور میں مؤخر بن جاتی ہیں، اسی طرح بعض کو کسی دور میں فوقیت حاصل ہوتی ہے اور بعض کو کسی میں ہوتی ہے، ایک مبصر کا یہ فرض ہے کہ وہ ہر ضرورت کو اس کے درجہ اور مقام میں رکھ کر اس کو عملی جامہ پہنائے، مجدد دین نے احیائے دین کی کوششوں میں اس فطری اصول کو کبھی نظر انداز نہ ہونے دیا، جس دور میں جس "ضرورت" کی جتنی اہمیت دیکھی "اجتہادات" میں اس کو ویسا ہی مقام دیا۔

یہ صحیح ہے کہ بعض مجدد دین کے یہاں فقہی جزئیات میں اجتہاد کی صورتیں بہت کم ملتی ہیں لیکن سوال یہ ہے کہ ان کے زمانہ میں قومی اور جماعتی زندگی کو کس چیز کی زیادہ ضرورت تھی، آپریشن کے ذریعہ فاسد خون نکالنے کی؟ یا زخم مندمل

کرنے والی دواؤں کی، ظاہر ہے کہ جب تک فاسد خون خارج نہ ہوگا ان دواؤں سے کیا فائدہ پہنچ سکتا ہے۔ "حکومت" ان کی نظر میں فاسد خون خشک کرنے کا کام انجام نہ دے سکتی تھی کہ اس کو حکومت کے ذمہ چھوڑ دیتے اور خود فقہی جزئیات میں کانٹ چھانٹ کرتے رہتے۔ اس لئے فقہی مسائل کے مقابلہ میں انہوں نے دوسرے اہم کام کی طرف اجتہادی قوت زیادہ صرف کی۔

پھر یہ کیا ضروری ہے کہ موجودہ دور کی طرح ان کے زمانہ میں بھی اسی طرح قوم کو نئے حالات و مسائل درپیش ہوں جن کے لئے فقہی امور میں اجتہاد ضروری ہو گیا ہو؟

بعض مجددین نے فقہی مسائل کی طرف بھی توجہ کی اور بعض جزئیات میں حالات کی مناسبت سے تبدیلی کا مشورہ دیا، لیکن قوم اپنی بے بضاعتی اور بے بصری کی وجہ سے ان مشوروں کو قبول کرنے کیلئے تیار نہ ہوئی اور وہ متفردات و مخصوصات بن کر رہ گئے۔ قوم کی اسی عدم صلاحیت کی وجہ سے ان مجتہدین کی زندگی کا اجتہادی پہلو نظروں سے اوجھل ہو گیا اور یہ خیال عام ہو گیا کہ صدیوں سے اجتہاد کا دروازہ بند ہے، ان بزرگوں کی شہرت "مجتہد" کی حیثیت سے نہ ہونے کی ایک وجہ شیعہ مجتہدین کیساتھ عدم مشابہت کا جذبہ ہے جن کے یہاں مجتہد کی اصطلاح رائج ہے اور نہایت سہل الحصول ہے، دوسری بڑی وجہ قوم کی عدم صلاحیت ہے، اس میں اتنی سکت تو باقی تھی کہ ان کے تجدیدی کارناموں کو مان کر مجدد تسلیم کرلے، لیکن اتنی نہ تھی کہ ان کے اجتہادی کارناموں کو مان کر ان سے زندگی میں کام لے سکے، غرض وسیع معنوں کے لحاظ سے اجتہاد کا سلسلہ کبھی بند نہیں ہوا۔

موجودہ دور میں جبکہ حالات کی تبدیلی کیوجہ سے فقہی جزئیات میں اجتہاد کی ضرورت شدت کیساتھ محسوس کی جارہی ہے اور فقہ کی جدید تدوین کا مرحلہ درپیش ہے، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ فقہی اجتہاد سے متعلق بنیادی باتیں تحریر کر دیجائیں۔ میں اپنی بے بضاعتی کا اعتراف کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ سے دست بدعا ہوں کہ اس ناچیز سعی کو قبول فرماکر قوم و ملت کیلئے مفید بنائے۔ آمین۔ محمد تقی امینی

اجتہاد

اجتہاد کی حقیقت | اجتہاد کے لغوی معنی "تحمل الجہد" (مشقت برداشت کرنا) ہیں[1] اور فقہار کی اصطلاح میں یہ معنی منقول ہیں۔

الاجتہاد ھو استفراغ الجہد وبذل غایۃ الوسع اما فی درك الاحکام الشرعیۃ واما فی تطبیقہا[2]	احکام شرعیہ کی دریافت میں یا ان کی تطبیق میں خالی الذہن ہو کر انتہائی جدّ وجہد صرف کرنا۔

دوسری تعریف یہ ہے:-

استفراغ الجہد فی ادراك الاحکام الشرعیۃ الفرعیۃ عن ادلتہا التفصیلیۃ الراجعۃ کلیاتہا فی اربعہ اقسام الکتاب والسنۃ والاجماع والقیاس[3]	احکام شرعیہ معلوم کرنے کے لئے پوری محنت اور جدوجہد صرف کرنا یہ معلومات تفصیلی دلائل سے حاصل ہوتے ہیں جن کا مرجع کتاب و سنت اجماع اور قیاس ہیں۔

اجتہاد میں جس قدر محنت و جدوجہد درکار ہے اس کی تشریح درج ذیل بیان سے ہوتی ہے:-

بذل تمام الطاقۃ بحیث یحس من نفسہ العجز عن المزید علیہ[4]	اپنی طاقت بھر اس انداز سے محنت صرف کرنا کہ اس سے زیادہ میں اپنے آپ کو مجبور اور بے بس محسوس کرے۔

یہ طاقت بھر محنت و جدوجہد اسی کی قابل اعتبار ہوگی جو اجتہاد کی اہلیت وصلاحیت

---

[1] توضیح تلویح جزر ثانی ص۱۱۷۔ [2] الموافقات ج۴ ص۸۹۔ [3] عقد الجید ص۳۔ [4] توضیح تلویح جزر ثانی ص۱۱۷۔

رکھتا ہوگا غیر فقیہ کی محنت وجدّوجہد کا اعتبار نہ ہوگا خواہ وہ کتنی ہی کیوں نہ ہو۔

فخرج استفراغ غیر الفقیہ وسعہ فی معرفۃ حکم شرعی[1] — فقیہہ کی قید سے غیر فقیہ کی وہ محنت وجدوجہد خارج ہوگئی جو وہ شرعی حکم کی دریافت میں کرے۔

ان تصریحات سے اجتہاد کی یہ حقیقت ابھر کر سامنے آئی کہ "فقیہ انتہائی جدوجہد اور پوری محنت سے اس طرح نئے مسائل کا حل دریافت کرے یا موجودہ مسائل میں موقع ومحل پر منطبق کرنے کی صورت نکالے کہ ان کی بنیاد فقہی ماخذوں میں کسی پر قائم ہوجائے اور پھر وہ مسائل ایک رشتہ میں منسلک اور ایک لڑی میں پروئے ہوئے نظر آئیں۔

اجتہاد کے مفہوم کی وسعت | اجتہاد کا یہ مفہوم نہایت وسیع وجامع اور درج ذیل صورتوں کو اپنے اندر سموئے ہوئے ہے۔

(۱) اجتہاد ان احکام ومسائل میں ہو جن میں فقہاء پہلے غور وفکر کر چکے ہیں۔

(۲) ان احکام ومسائل میں ہو جو پہلے سے موجود نہ ہوں بلکہ حالات وتقاضے کے مطابق اب ان کی ضرورت پیش آرہی ہو۔

(۳) اجتہاد سابق فقہاء کی رائے کے موافق ہو۔

(۴) بنیاد میں اتفاق کے باوجود مختلف وجوہات کی بناء پر رائیں مختلف ہوگئی ہوں۔

(۵) اجتہاد شورائی طرز کا ہو کہ آپس میں ایک دوسرے کی اعانت ومدد سے کسی نتیجہ پر پہنچا گیا ہو۔

(۶) انفرادی اجتہاد ہو اور اس میں قلبی طمانینت حاصل ہوئی ہو۔

(۷) اجتہاد موقع ومحل کی تعیین کے لئے ہو۔

(۸) اجتہاد مختلف اقوال میں حالات کے لحاظ سے ترجیحی صورت پیدا کرنے کیلئے ہو۔

(۹) حکم شرعی کا اصل مقصد فوت ہورہا ہے اس کو واپس لانے کی غرض سے حکم

---

[1] حوالہ بالا

کا نیا قالب تیار کرنے کے لئے اجتہاد ہو۔

(۱۰) حالات کی تبدیلی کی بنا پر اصل حکم میں مشقت و دشواری پیش آرہی ہے یا مضرت کا یقین ہے تو سہولت پیدا کرنے یا دفعیۂ مضرت کے لئے اجتہاد ہو۔

غرض "اجتہاد" کے وسیع دائرہ میں تمام وہ ناگزیر صورتیں اور ضرورتیں داخل ہیں جن میں احکام کے ذریعہ الٰہی حکمت (منافع کا حصول اور مضرت کا دفعیہ) مقصود ہو اور مختلف احوال واسباب کی بنا پر اس میں رکاوٹ پیش آرہی ہو۔

اجتہاد کی ہر دور میں ضرورت رہتی ہے | اجتہاد کی مذکورہ عمومیت و وسعت سے دو باتوں کی طرف رہنمائی ہوتی ہے:۔

(۱) اجتہاد کی ضرورت ہر دور میں رہتی ہے اگرچہ حالات کی بنا پر اس کی نوعیت اور شکل وصورت میں یکسانیت نہ پائی جاسکے۔

نیز اس ضرورت کو پورا کرنے کی جس میں اہلیت وصلاحیت ہو اس کو مجتہد تسلیم کرنے میں تامل نہ ہونا چاہیئے چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہؒ محدث دہلوی اس شخص کو "مجتہد" مانتے ہیں جو اکثر وبیشتر احکام میں اپنے مسلک کا پابند نہ ہو لیکن احکام کی دلیلوں سے نہ صرف یہ کہ وہ واقف ہو بلکہ کامل درجہ کی بصیرت حاصل ہو اور انتہائی غور وفکر کے بعد اس کا قلب مطمئن ہوگیا ہو۔

بعینہ الفاظ یہ ہیں:۔

فما يظن فيمن كان موافقا لشيخه	وہ شخص جو اکثر مسائل میں اپنے شیخ کے موافق
في اكثر المسائل لكنه يعرف لكل	ہے لیکن ہر حکم کی دلیل کی اس کو معرفت
حكم دليلا ويطمئن قلبه بذلك	حاصل ہے اور اس کا قلب اس پر مطمئن ہے
الدليل وهو على بصيرة من امره	نیز اس فن میں اس کو بصیرت کا درجہ حاصل
انه ليس بمجتهد ظن فاسد (عقد الجيد)	ہے ایسے شخص کے بارے میں یہ سمجھنا کہ وہ مجتہد

نہیں ہے یہ خیال فاسد ہے۔

ہر دور میں اجتہاد جیسی صلاحیت کا پایا جانا ضروری ہے

(۲) ہر دور میں اس کے مناسب مجتہد کا پایا جانا ضروری ہے اگرچہ قوم کی بے بضاعتی کی وجہ سے فقہی امور میں اس کی اجتہادی صلاحیتیں بروئے کار نہ آسکیں اور دیگر اجتہادی امور کی طرف اس کی توجہ صرف ہوتی رہے۔

جیسا کہ حضرت شاہ صاحب کی اس عبارت سے اشارہ ہوتا ہے۔

وکذلك ما يظن من ان المجتهد لا يوجد فی هذه الازمنة اعتمادا على الظن الاول بناء فاسد على فاسد[1]	ایسے ہی یہ خیال فاسد بلکہ بنار فاسد علی الفاسد ہے کہ پہلی بات (مذکورہ عبارت) پر گمان کر کے یہ سمجھ لیا جائے کہ ان زمانوں میں مجتہد کا وجود ہی نہیں ہے۔

بعض حضرات نے مذکورہ دعویٰ کے ثبوت میں درج ذیل قسم کی حدیثوں سے استدلال کیا ہے۔

لا تزال طائفة من امتی علی الحق ظاهرین حتیٰ تقوم الساعة[2]	میری امت میں ایک "طائفہ" ہمیشہ ایسا موجود رہے گا جو حق پر قابو پائے ہوئے ہوگا یہاں تک کہ قیامت قائم ہو۔

"علی الحق ظاہرین کا ترجمہ "حق پر قابو پائے ہوئے" سے کیا گیا ہے" اس کی تائید میں محدثین کی یہ عبارت بن سکتی ہے۔" ان الحق بین ایدیھم کالمیت[3]۔"

شارحین حدیث نے اس حدیث کے مختلف محل بیان کئے ہیں ان میں ایک وہ بھی ہے جس سے مذکورہ دعویٰ کی تائید ہوتی ہے۔ مثلاً لفظ "طائفہ" کو جماعت اور فرد واحد کے لئے عام مانا جائے جیسا کہ ابن حزم کہتے ہیں:

[1] عقد الجید ص۲
[2] بخاری ج ۲
[3] فتح الباری ج ۱۳ ص ۲۴۱

والطائفة فی لغت العرب یقع علی الواحد فصاعداً [1]	عربی لغت میں طائفہ سے مراد ایک بھی ہوتا ہے اور اس سے زیادہ بھی۔

یا یہ بات کہ حدیث میں پوری ملّت اور امّت سے ایک طائفہ (گروہ) مراد ہے، چنانچہ اس قسم کے افراد دنیا میں جہاں کہیں بھی پائے جائیں گے وہ سب مل کر طائفہ کی شکل میں اس حدیث کے مصداق بنیں گے۔

اس مضمون کی تائید "تجدیدِ دین" کی حدیث سے ہوتی ہے چنانچہ آپؐ نے فرمایا:

ان اللہ یبعث لھذہ الامۃ علی رأس کل مائۃ سنۃ من یجدد لھا دینھا۔ [2]	ہر سَو سال میں اللہ تعالیٰ اس امت کے لئے ایسا شخص بھیجتا رہے گا جو دین کی "تجدید" کریگا۔

بعض محدثین نے مجدّد کا فردِ واحد ہونا ضروری نہیں قرار دیا ہے بلکہ مختلف حالات وضروریات کے پیشِ نظر دین کے مختلف گوشوں کی تجدید فردِ واحد کے بجائے ایک طائفہ گروہ کے ذریعہ ہوسکتی ہے اور بحیثیت مجموعی یہی گروہ (منتشر افراد جہاں بھی پائے جائیں) مجدّدِ دین کہلانے کا مستحق ہوگا۔[3]

امّتِ مُسلمہ کے گوناگوں احوال و واقعات کے پیشِ نظر حدیث تجدیدِ دین کی یہ توجیہہ قابلِ قدر ہے۔

بہرحال مذکورہ حدیث کی صحت اور اس سے استدلال کے مذکورہ طریقوں سے کوئی اتفاق کرے یا اختلاف اس حقیقت سے انکار کی گنجائش نہیں ہے کہ ہر دور میں مجتہد جیسی صلاحیت کا پایا جانا ناگزیر ہے اگرچہ اس کے اجتہاد کا رُخ فقہی اُمور کے بجائے کسی اور جانب ہو۔

اور اگر ذہنی جمود و خود فریبی کی وجہ سے اس حقیقت کو ہم نہ مانیں تو نبوّت کے خاتمہ کے بعد کارِ نبوّت جاری رکھنے کی کوئی صورت باقی نہیں رہتی ہے جو اس

---

[1] الاحکام فی اصول الاحکام ج ۵ ص ۱۰۹ [2] از ترجمان السنۃ [2] فتح الباری ج ۲ ص ۲۳۱ [3] فتح الباری ج ۱ ص ۲۳۱

امّت کا طرۂ امتیاز اور قومی وملّی مزاج کے بقا کے لئے ناگزیر ہے۔

ثبوت میں علامہ بحرالعلوم وغیرہ کی شہادتیں

اس سلسلہ میں علامہ بحرالعلوم کی درج ذیل عبارت کافی اہمیت رکھتی ہے کہ اس میں بڑی حد تک بات کی صفائی ہوگئی ہے۔ وہ کہتے ہیں:

ان من الناس من حکم بوجوب الخلو من بعد العلامة النسفی واختتم الاجتہاد وعنوا الاجتہاد فی المذاہب واما الاجتہاد المطلق فقالوا اختتم بالائمة الاربعة متیٰ اوجبوا التقلید واحداً من ھؤلاء علی الامة وھٰذا کلہ ھوس من ھوساتھم لم یاتوا بدلیل ولا یعبأ بکلامھم وانما ھم من الذین حکم الحدیث انھم افتوا بغیر علم فضلوا واضلوا[1]

بعض لوگ کہتے ہیں کہ علامہ نسفی کے بعد لازمی طور سے زمانہ خالی ہو چکا ہے اور اجتہاد فی المذاہب کا دروازہ بھی بند ہوگیا ہے۔ اسی طرح کہتے ہیں کہ اجتہاد مطلق تو چاروں اماموں پر ختم ہو چکا ہے اب صرف ان میں سے کسی ایک کی تقلید ہی امت پر واجب ہے یہ سب باتیں خواہشات نفسانی سے تعلق رکھتی ہیں، ان لوگوں کے پاس نہ کوئی دلیل ہے اور نہ ایسی لغو باتوں کی طرف توجہ کرنی چاہیئے یہ حضرات تو ان لوگوں میں سے ہیں جن کے بارے میں حدیث نبویؐ ہے کہ وہ بغیر جانے بوجھے فتویٰ دیتے ہیں جس سے خود بھی گمراہ ہوتے ہیں اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتے ہیں

ائمہ میں جن کا یہ مسلک ہے کہ

لا یجوز خلو الزمان عن مجتہد[2]

مجتہد سے زمانہ کا خالی ہونا جائز نہیں ہے۔

ان کے دلائل بہ نسبت دوسرے حضرات کے زیادہ قوی اور قرین قیاس ہیں اسلئے

---

[1] فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت لبحرالعلوم ص۲/۳۹۹۔ [2] حوالہ بالا وحصول المامول من علم الاصول ص۱۰

اسی مسلک کو ترجیح دینا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے۔

غرض اجتہاد کی اہمیت کے پیش نظر اگر اس کو کسی دور میں بھی بند کر دیا جائے تو فقہ کی وہ علمی استعداد اور لچک ختم ہو جائے گی جو اس کو ضروریاتِ زمانہ کے موافق اور الٰہی حکمت کے ہم آہنگ بناتی ہے۔ فقہاء کہتے ہیں:۔

وعلیہ مدار الفقہ [1] — اور اجتہاد پر فقہ کا دارومدار ہے۔

کیونکہ فقہ کے اکثر و بیشتر مسائل قیاسی ہیں جن کا اجتہاد سے تعلق ہے " فان اکثر مسائل الفقہ قیاسیۃ "[2]

اجتہاد سرچشمہ اور کتاب وسنّت کے بعد اصل ماخذ ہے

اصل بات یہ ہے کہ " اجتہاد " سرچشمہ ہے اور رائے و عقل پر مبنی جتنے ماخذ قیاس استحسان استصلاح استدلال وغیرہ ہیں وہ سب بواسطہ یا بلا واسطہ اسی سے نکلی ہوئی نہریں اور نالیاں ہیں۔ احکام و مسائل ان سے حاصل کئے ہوئے پانی کی شکل میں ہیں۔ اگر یہ سرچشمہ خشک ہو گیا یا نہروں اور نالیوں میں پانی آنا بند ہو گیا تو ضرورت کے وقت تازہ پانی کیسے حاصل کیا جا سکے گا؟ اور پس انداز کیا ہوا پانی ہر موسم کے لئے کب تک اور کیوں کر مفید بنتا رہے گا؟

مذکورہ تفصیل کے بعد اجتہاد کی حیثیت ضمنی نہیں رہتی ہے بلکہ اصلی اور مقصود کے درجہ میں ہو جاتی ہے اس لئے کتاب وسنّت کے بعد احکام و قوانین کا اصل ماخذ " اجتہاد " کو کہنا زیادہ مناسب ہے اجماع بھی بڑی حد تک اسی سے خوشہ چین اور فیض یافتہ ہے۔

فقہاء کہتے ہیں:۔

الادلۃ الشرعیۃ ضربان احدھما — شرعی دلائل کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک کا مرجع

---

[1] نور الانوار صفحہ ۲۴۶ [2] حاشیہ نور الانوار صفحہ ۲۴۶

ما یرجع الی النقل المحض والثانی	نقل محض ہے اور دوسرے کا مرجع رائے
ما یرجع الی الرای المحض[1]	محض ہے۔

رائے محض کا تمام تر تعلق اجتہاد سے ہے لیکن شرعی نظام میں یہ رائے اور اجتہاد آزاد نہیں ہے بلکہ نقل سے مستفید اور اسی سے صحت وضمانت حاصل کئے ہوئے ہے جیساکہ تصریح ہے:۔

ان الادلۃ الشرعیۃ فی اصلہا	احکام وقوانین کے شرعی دلائل تو پہلی ہی قسم
محصورۃ فی الضرب الاول لانا لم	(نقل محض) کے ہیں کیوں کہ قسم ثانی کے دلائل
نثبت الضرب الثانی بالعقل و	کا اثبات محض عقل کی بنا پر ہم نہیں کرتے ہیں
انما اثبتناہ بالاول اذ منہ	بلکہ اس لئے کرتے ہیں کہ کتاب وسنّت سے
قامت ادلۃ صحۃ الاعتماد علیہ[2]	ان پر اعتماد کرنے کے دلائل ہیں ملتے ہیں۔

اجتہاد کے درجے اور مرتبے | بنیادی حیثیت سے فقہی اجتہاد کے دو درجے اور مرتبے ہیں۔

(۱) اصول وکلیات (اجتہادی ماخذ) میں اجتہاد جن پر احکام ومسائل کی بنیاد قائم ہوتی ہے اور جن سے مسائل کا تعلق جوڑا جاتا ہے۔

(۲) احکام ومسائل میں اجتہاد جو اصول وکلیات سے مستنبط ہوتے ہیں خواہ یہ مسائل اصول کی ترتیب وتدوین کے وقت موجود رہے ہوں یا بعد میں پیش آئے ہوں۔

حضرت شاہ ولی اللہ نے ان دونوں کو نسبتۃً تفصیل سے بیان کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے:۔

"پہلے درجہ میں تین امتیازی خصوصیتیں حاصل ہوتی ہیں"

(۱) جن بنیادوں پر اجتہادی مسائل کی عمارت تعمیر ہوئی ہو ان کو اپنی ذاتی تحقیق اور ردوبدل کے بعد قبول کیا ہو (اجتہادی ماخذ میں تصرف کا مجاز ہو)۔

---

[1] الموافقات ج ۳ ص ۲۲ [2] حوالہ بالا۔

(۲) جو احکام و مسائل موجود ہیں ان کے بارے میں احادیثِ نبویہ اور آثارِ صحابہؓ کی معرفت حاصل کی ہو، تعارض کی صورت میں کسی ایک دلیل کو ترجیح دینے اور محتمل پہلوؤں میں سے راجح پہلو کو بیان کرنے کے فرائض انجام دیئے ہوں نیز دلائل میں احکام کے ماخذ سے واقف ہو۔

(۳) دلائل کی روشنی میں نئے پیش آمدہ احوال و مسائل سے بھی بحث کی ہو۔

دوسرا درجہ یہ ہے کہ

کسی مجتہد کے اصول و کلیات (فقہی ماخذ) کو تسلیم کرے اور دلائل کی تلاش اور احکام کے ماخذ معلوم کرنے میں اکثر و بیشتر اسی مجتہد کے کلام سے رہنمائی حاصل کرتا ہو لیکن اس کے باوجود وہ احکام و قوانین کے مالہٗ و ماعلیہ سے واقف ہو دلیل و بصیرت کے ساتھ انہیں قبول کرتا ہو اور احکام و مسائل کے استنباط پر اس کو قدرت حاصل ہو اس قدرت کے ظاہر ہونے کا موقع کم ملا ہو یا زیادہ۔[۱]

موجودہ دور میں کس درجہ کے اجتہاد کی ضرورت ہے

موجودہ دور میں پہلے درجہ کے اجتہاد کی ضرورت اس بنا پر نہیں ہے کہ بحیثیتِ مجموعی فقہاء نے اس قدر ذخیرہ فراہم کر دیا ہے کہ فقہ کو جدید حالات کے مطابق اور الٰہی حکمت کے ہم آہنگ بنانے میں کوئی دشواری پیش نہیں آسکتی ہے۔ البتہ اس سلسلہ میں درجِ ذیل کام کی ضرورت بہرحال ہے۔

(۱) اصول قانون کو نئے انداز میں مرتب کرنا تاکہ افادہ اور استفادہ کی صورت عام ہو سکے۔

(۲) جن تشریحات و توضیحات کو زمانہ کے مفتی نے ختم کر دیا ہے ان کی جگہ انہیں کی روشنی میں نئی تشریحات و توضیحات قائم کرنا۔

(۳) اصول کی اس انداز میں تنقیح کرنا کہ باہمی اختلاف کا سلسلہ کم ہو اور بتدریج

---

[۱] عقد الجید ص۹ و ص۱۰

فقہ کو قومی وملکی سطح سے بین الاقوامی سطح پر لانے میں سہولت ہو۔

اس قسم کے کام کے لئے بھی اجتہاد کی لازمی طور سے ضرورت ہوگی اور بڑی محنت وکاوش درکار ہوگی لیکن یہ کام اتنا بلند ہو سکے گا کہ پہلے درجہ کی صف میں شمار کیا جائے اور اجتہاد مستقل کا نام دیا جائے۔

رہ گیا دوسرے درجہ کا اجتہاد تو وہ ایسی ناگزیر حقیقت ہے کہ ہر دور میں اس کے بغیر چارہ کار ہی نہیں ہے اگر یہ سلسلہ نہ جاری رکھا گیا تو فقہ کے ایک حصہ کو عملی ضروریات سے کوئی تعلق نہ باقی رہے گا۔

اس درجہ میں اگر تمام احکام ومسائل میں اجتہاد کی قدرت نہ حاصل ہو بلکہ بعض ابواب میں ہو اور بعض میں نہ ہو تو بھی محققین کا مسلک یہ ہے کہ متعلقہ مسائل میں اجتہاد کی اجازت ہوگی لیکن اجتہاد کا دروازہ بند کرنے کی گنجائش نہ ہوگی۔ امام غزالیؒ ورافعیؒ وابن دقیقؒ اور صفیؒ ہندی وغیرہ کا مسلک یہی ہے[1]۔ (تفصیلی بحث آگے آئیگی)۔

ذیل میں اجتہاد کی صلاحیت ذکر کی جاتی ہے کہ مذکورہ کام کے لئے کس قسم کی صلاحیت درکار ہے۔

اجتہاد کی صلاحیت

اجتہاد کے لئے دو قسم کی صلاحیتیں ہونی چاہئیں

فقہاء نے اجتہاد کے لئے بنیادی حیثیت سے درج ذیل دو قسم کی صلاحیتیں ضروری قرار دی ہیں۔ (۱) مقاصدِ شریعت سے واقفیت اور (۲) موقع ومحل کے لحاظ سے استدلال واستنباط پر قدرت چنانچہ فقہ کی کتابوں میں ہے۔

---

[1] حصول المامول من علم الاصول ص۱۰۳

انما تحصل درجة الاجتهاد لمن	اجتہاد کا درجہ اس شخص کو حاصل ہوتا ہے
اتصف بوصفين احدهما مقاصد	جس میں دو صفتیں پائی جاتی ہیں (۱) مقاصدِ
الشريعة على كمالها والثاني التمكن	شریعت سے پوری پوری واقفیت ہو اور (۲) اس
من الاستنباط بناءً على فهمه فيها [1]	واقفیت کے مطابق استنباط کی قدرت ہو۔

آسان لفظوں میں ان دونوں کے مجموعہ کو علم وحکمت کے درجہ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ علم سے مراد علمِ نبوت ہے اور حکمت سے مراد وہ حسنِ استعداد ہے جو نبوت کی راہ سے حاصل ہوتی اور اسرارِ دین اور رموزِ قوانین تک پہنچاتی ہے۔

ایک مثال کے ذریعہ وضاحت قدرتی کلام واحکام میں اس درجہ کی مثال تقریباً قدرتی چیزوں میں "سائنٹسٹ" جیسی سمجھنا چاہیئے کہ آگ، ہوا، مٹی پانی وغیرہ سے ہر خاص و عام اپنی اپنی ضرورت کے مطابق فائدہ اٹھاتے رہتے ہیں اور کسی کے دل میں یہ خیال بھی نہیں گزرتا ہے کہ ان کی ساخت وپرداخت کی نوعیت میں اس سے زیادہ مفید بننے کی صلاحیت موجود ہے۔

لیکن ان ہی چیزوں میں جب ایک سائنٹسٹ اپنی خاص نگاہ سے نظر ڈالتا ہے تو رگ وریشہ اور ہر بُنِ مُو سے ایسی ایسی چیزیں نکلتی دکھائی دیتی ہیں کہ جو عام حالت میں تصور وادراک سے بھی ماوراء سمجھی جاتی تھیں۔

اسی طرح قدرتی کلام واحکام کی حیثیت وہ ہے جس کا تعلق ہر خاص و عام سے ہے اپنی اپنی حیثیت کے مطابق سب فائدہ اٹھاتے رہتے ہیں اور اس سے زیادہ کا تصور بھی نہیں کرسکتے ہیں لیکن جب فقیہہ ومجتہد (سائنٹسٹ) کلام واحکام پر اپنی مخصوص نظر ڈالتا ہے تو اسرار وحکم کے بحرِ ذخار موجیں مارتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں جو ظاہر عام نظروں کے تصور وادراک سے بھی ماوراء ہوتے ہیں پھر یہ سائنٹسٹ (فقیہہ ومجتہد)

---

[1] الموافقات ج ۴ ص ۱۰۶

غوطہ زنی کرکے "موتیاں" نکالتا ہے اور قاعدہ وضابطہ کے تحت اس انداز میں پیش کرتا ہے کہ ایک طرف موجوں کی چیرہ دستیوں سے مطلع کرکے اور دوسری طرف راستہ کے اُبھرے ہوئے نقوش پر نشان لگا کر منزل کی رہنمائی کرتا ہے۔

فقیہہ ایسا کیوں کرتا ہے؟ تاکہ غوطہ زنی (اجتہاد) کا سلسلہ قائم رہے اور مزید گہرائی میں جانے کی ضرورت ہو تو رہبری کے لئے بیرونی رہبر کے تلاش کی نوبت نہ آئے کہ اس کلام کی شان ہے:۔

لا تنقضی عجائبہ ولا یخلق عن	اس کے عجائب (حقائق ومعارف) کبھی ختم نہ ہونگے
کثرۃ الرد۔	اور بار بار لوٹانے سے وہ پرانا بھی نہ ہوگا۔

اور اگر اتنے ہی سے کام چل جائے مزید گہرائی میں جانے کی ضرورت ہو اور نہ ہمت وطاقت۔ تو ان حدود ونقوش اور قواعد وضوابط سے تجاوز نہ کیا جائے۔ ورنہ موجوں کی چیرہ دستیوں سے حفاظت کی کوئی ضمانت نہ ہوگی کیونکہ اس راہ میں قدم اٹھانے کیلئے زور آزمائی کے ساتھ دسیسہ کاریوں کو سمجھنے کی بھی ضرورت ہے۔

فقد انقصمت ظہور الفحول عن	اس کے ادراک سے بڑے بڑے مردمیدان
ادراکہا وعجزت الافکار عن	کی کمریں ٹوٹ گئی ہیں اور افکار وتصورات کی بلند
التطوف حول حریمہا۔	پروازی اسکے حریم کے گرد چکر لگانے سے عاجز آگئی ہے۔

صلاحیت کیلئے فکر وعمل کا نقشہ وسانچہ متعین ہے

جس طرح دنیوی قوانین کا (لامذہبی دور میں) ایک خاص مزاج ہوتا ہے اور اس کی نوک پلک درست کرنے میں مخصوص زاویۂ نگاہ کی کارفرمائی ہوتی ہے۔ اسی طرح دینی قوانین کا بھی ایک خاص مزاج ہے اور اس میں علم وحکمت کا درجہ یا اجتہادی صلاحیت پیدا ہونے کیلئے فکر وعمل کا ایک خاص نقشہ وسانچہ متعین ہے جیسا کہ رسول اللہؐ کے اس فرمان سے اشارہ ہوتا ہے۔

ما زهد عبد فی الدنیا الا انبت الله الحکمة فی قلبه وانطق بها لسانه وبصّره عیب الدنیا وداءها ودواءها واخرجه منها سالما الی دار السلام [1]	دنیا میں جس بندہ نے بے رغبتی کی زندگی اختیار کی اللہ تعالیٰ اسکے دل میں "حکمت" کو اُگائیگا اور حکمت کے ساتھ اس کی زبان کو گویا بنائے گا دنیا کا عیب اسپر روشن کریگا اور دنیا کی بیماری و دوا سے واقف کرائیگا اور صحیح وسالم اس دنیا سے دارالسلام کی طرف کوچ کرائے گا۔

ایک اور جگہ آپؐ نے فرمایا:-

اذا رأیتم العبد یعطی زهدًا فی الدنیا وقلة منطق فاقتربوا منه فانه یلقی الحکمة [2]	جب تم کسی بندہ کو دیکھو کہ دنیا میں اسے بے رغبتی کی زندگی عطا ہوئی ہے اور بولتا کم ہے تو اس کی صحبت اختیار کرو کیونکہ اس میں حکمت کا القاء ہوتا ہے۔

ترکِ دنیا اور شے ہے اور دنیا سے بے رغبتی دوسری شے، ان دونوں کے فرق کو نظر انداز نہ کرنا چاہیے، یہ صحیح ہے "نہ مرداست آنکہ دنیا دوست دارد" لیکن اصل یہ ہے کہ "اگر دارد برائے دوست دارد"۔ ایک اور جگہ آپؐ نے فرمایا:-

ان النور اذا دخل الصدر انفسح فقیل یارسول الله هل لتلك من علم یعرف به قال نعم التجافی من دار الغرور والانابة الی دار الخلود والاستعداد للموت قبل نزوله [3]	"نور" جب سینہ میں داخل ہوتا ہے تو سینہ کشادہ ہوجاتا ہے، لوگوں نے پوچھا یارسول اللہ اسکی کوئی علامت ہے جس کے ذریعہ وہ پہچانا جاسکے۔ آپ نے فرمایا "ہاں" دارالغرور (دنیا) سے بے رغبت رہنا اور دارالخلود (آخرت) کی طرف متوجہ ہونا اور موت کے آنے سے پہلے اس کی تیاری کرتے رہنا۔

---

[1] بیہقی فی شعب الایمان از مشکوٰۃ کتاب الرقاق [2] ایضاً [3] بیہقی فی شعب الایمان از مشکوٰۃ کتاب الرقاق

دراصل دنیا کے ساتھ بے رغبتی سے فکری و عملی زندگی کا ایک خاص نقشہ اور سانچہ سامنے آتا ہے جو علم نبوت اور حکمت الٰہی کا جلوہ گاہ بنتا ہے اور پھر اس بلند و بالا مقام پر انسان ہر شے کی گہرائی تک پہنچ جاتا ہے، اس کے مالہ اور ماعلیہ سے واقفیت حاصل کر لیتا ہے اور زیر بحث معاملہ میں سارے پہلوؤں کو سامنے رکھ کر مبصرانہ حیثیت سے گفتگو کرتا ہے۔

ذیل میں مقاصدِ شریعت اور ان کے مطابق استدلال و استنباط کی صلاحیت کی تفصیل بیان کی جاتی ہے درمیان میں ان مقامات کی نشان دہی بھی کر دی گئی ہے جہاں موجودہ دور میں اجتہاد کی ضرورت ہے بعض جگہ اجتہاد کا لفظ اصطلاحی سے زیادہ وسیع معنی میں استعمال کیا گیا ہے یہ ان مقامات میں ہے جن کا تعلق مروجہ فقہی احکام و مسائل سے ضمناً ہے۔

(۱) مقاصدِ شریعت کی تفصیل

مقاصدِ شریعت سے متعلق بنیادی باتیں	اس سلسلہ میں بنیادی باتیں یہ ہیں:-
ان الشریعة مبنية على اعتبار المصالح وان المصالح انما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك لا من حيث ادراك المكلف [۱]	یہ بات مسلم ہے کہ شریعت کا دار و مدار بندوں کے مصالح پر ہے لیکن مصالح کا اعتبار اس نہج پر ہوگا جس نہج پر شارع نے اعتبار کیا ہے محض بندوں کی سمجھ بوجھ اور ان کی بنائی ہوئی بساط کے لحاظ سے مصالح کا اعتبار نہ ہوگا۔

(۱) مصالح کا اعتبار اور (۲) دفعِ مضرت کا لحاظ ایسی چیزیں ہیں جن کی رعایت

---

[۱] الموافقات ج ۲ ص ۱۰۶۔

کے بغیر احکام و قوانین میں چارہ نہیں ہے، لیکن اس رعایت کے لئے شارع کا زاویۂ نگاہ ضروری ہے نہ کہ انسانوں کا خود ساختہ اور پُر فریب زاویۂ نگاہ۔

پھر مصلحت و مضرت کے سمجھنے اور ان کے حدود متعین کرنے میں بھی دشواریاں پیش آتی ہیں، کیونکہ یہ دونوں چیزیں اضافی ہیں، ایک ہی چیز ہر حیثیت سے مفید یا مضر نہیں ہوتی ہے بلکہ ایک لحاظ سے مفید اور دوسرے لحاظ سے مضر ہوتی ہے، ایسی حالت میں دونوں کی حیثیت سمجھنا اور ان کا درجہ مقرر کر کے ان کے فائدہ یا نقصان کو مدار بنا کر حکم جاری کرنا بڑی دقّتِ نظر و وسعتِ نظر کا طالب ہے۔

شارع نے غلبہ کے اعتبار سے منفعت و مضرت کو امر و نہی کا پیمانہ بنایا ہے، چنانچہ فقہا کہتے ہیں:۔

ليس فى الدنيا مصلحة محضة ولا مفسدة والمقصود للشارع ماغلب منها [1]	دنیا میں نہ کوئی مصلحت خالص ہے اور نہ مضرت خالص اس لئے شارع کا مقصد یہ ہے کہ ان میں سے جس کا غلبہ ہوگا اس کا اعتبار کیا جائے گا۔

جو مصالح امر و نہی کا پیمانہ بنتے ہیں، کلی حیثیت سے ان کی تین قسمیں ہیں۔

ما يرجع الى قيام حياة الانسان	(۱) وہ جن کا تعلق زندگی کے قیام و بقا سے ہے
وتمام عيشه ونيله ماتقتضيه	(۲) وہ جن کا تعلق زندگی کی تکمیل سے ہے۔
اوصافه الشهوانية والعقلية [2]	(۳) وہ جن کا تعلق عقلی و شہوانی تقاضوں کے پورا کرنے سے ہے۔

جب کسی شخص کو مصلحت و مضرت کی معرفت اور اس کے محل استعمال کی شناخت حاصل ہو جاتی ہے تب وہ مقام نبوت کی خلافت و نیابت کے بلند منصب پر فائز

---

[1] حوالہ بالا ج ۲ ص ۲۵ [2] الموافقات ج ۲ ص ۲۵

ہوجاتا ہے اور احکام و قوانین سے متعلق جملہ امور کا تصفیہ کرسکتا ہے۔

هوالسبب فى تنزله منزلة الخليفة للنبى صلى الله عليه وسلم فى التعليم والفتيا والحكم بما اراد الله [1]	تعلیم فتویٰ اور خدا کی رہنمائی کے مطابق حکم دینے میں مقام نبوت کی خلافت اسی راہ سے حاصل ہوتی ہے اور یہی اسکا سبب قرار پاتا ہے۔

مصالح و مقاصد اور اس سے متعلقہ احکام | مصالح و مقاصد اور اس سے متعلقہ احکام کی تفصیل یہ ہے:-

(۱) انسانی زندگی کا قیام و بقاء پانچ چیزوں پر موقوف ہے (۱) حفاظت جان (۲) حفاظت دین (۳) حفاظت نسل (۴) حفاظت عقل اور (۵) حفاظت مال۔ یہ پانچ چیزیں ایسی ہیں کہ اگر ان کی حفاظت کا معقول انتظام نہ ہو تو انسان اپنی زندگی برقرار رکھ سکتا ہے اور نہ اس کو خوش اسلوبی کے ساتھ گزار سکتا ہے، اس لئے تمام شریعتوں نے ان کی حفاظت کے لئے احکام و قوانین مقرر کئے ہیں اور جب سے دنیوی قانون کی بنیاد پڑی ہے ان "کلیات خمسہ" کی حفاظت کے لئے قوانین وضع ہوتے رہے ہیں۔

اس لئے آخری الٰہی شریعت نے بھی ان کی حفاظت کے لئے مثبت و منفی (کرنے اور نہ کرنے) دونوں قسم کے احکام و قوانین مقرر کئے ہیں کہ صحت برقرار رکھنے کے لئے صالح غذا کے ساتھ فاسد غذا سے پرہیز اور زندگی کی بجلی میں روشنی اور کرنٹ پیدا کرنے کے مثبت اور منفی دونوں قسم کے تاروں کی ضرورت ہوتی ہے۔

قرآن حکیم نے اس آیت میں اسی حقیقت کو بیان کیا ہے۔

وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِيْ كُلِّ اُمَّةٍ رَّسُوْلًا اَنِ اعْبُدُوا اللّٰهَ وَاجْتَنِبُوا	یہ یقینی بات ہے کہ ہم نے دنیا کی ہر امت میں کوئی نہ کوئی رسول ضرور بھیجا ہے اور اس نے

[1] الموافقات ج ۴ ص ۱۰۷

الطَّاغُوْتَ۔ (۱۶/۳۶) اس پیغام حق کا اعلان کیا ہے کہ اللہ کی عبادت کرو اور سرکش قوتوں سے بچو۔

"ان اعبدوا اللّٰہ" (اللہ کی عبادت) میں کرنے سے متعلق تمام منفعت بخش احکام داخل ہیں اور "واجتنبوا الطاغوت" (سرکش قوتوں سے پرہیز) دفعِ مضرت کیلئے نہ کرنے سے متعلق تمام احکام کو شامل ہے۔

فقہار کہتے ہیں:۔

والحفظ لها یکون بامرین احدهما مایقیم ارکانها ویثبت قواعدها وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود والثانی مایدرأ عنها الاختلال الواقع اوالمتوقع فیها وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم۔[1]

حفاظت کے لئے "ماموارت" اور "منہیات" دونوں ضروری ہیں "ماموارت پر عمل درآمد کلیات خمسہ کو اصلی حالت پر قائم رکھتا ہے اوران کے جوڑ بند درست رکھتا ہے اور منہیات سے پرہیز کے ذریعہ جو خلل موجود ہے یا جس کے پیدا ہونے کا اندیشہ ہے اس کی مدافعت ہوتی رہتی ہے۔

ایسی مصلحتیں جن کے ذریعہ کلیات خمسہ کی حفاظت وبقار مطلوب اور دفع مضرت مقصود ہو، فقہار کی اصطلاح میں "مقاصد ضروریہ" کہلاتی ہیں۔

"مقاصد ضروریہ" پر مبنی احکام وقوانین یہ ہیں۔

جان کی حفاظت وبقا کے لئے | (۱) جان کی حفاظت وبقار اور دفع مضرت کے لئے کھانے پینے کے احکام ہیں۔ (۱) کھانے پینے کے احکام ہیں جن کی بنیاد قرآن حکیم کی یہ آیت ہے:

یحل لهم الطیبات ویحرم وہ "رسول" "طیبات" کو لوگوں کے لئے حلال کرتا

---

[1] الموافقات ج ۲ ص ۸۔

علیھم الخبائث۔ (۷/۱۵۷) ہے اور خبائث کو ان پر حرام کرتا ہے۔

"طیبات" اور "خبائث" کی تعیین میں "طبیعت سلیمہ" کو مفسرین نے مدار بنایا ہے۔

چنانچہ "طیبات" کی یہ تشریح کی گئی ہے۔

المراد من الطیبات الاشیاء المستطابۃ بحسب الطبع[1] — طیبات سے تمام وہ چیزیں مراد ہیں جو طبیعت سلیمہ کے اعتبار سے طیب اور پاکیزہ ہوں۔

خبائث کے بارے میں اصولیین سے یہ منقول ہے۔

کل مایستخبثہ الطبع ویستقذرہ النفس کان تناولہ سببا للالم[2] — وہ تمام چیزیں جن کو طبیعت سلیمہ گندی سمجھے اور نفس اسکو پلید جانے ایسی چیزوں کا استعمال جسمانی یا روحانی اذیت کا باعث ہوگا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سلسلہ میں جو تفصیلات بیان کی ہیں ان کے ذریعہ طبیعت سلیمہ کا مزاج اور رجحان سمجھنے میں مدد ملتی ہے اور فقہاء نے جو تشریحات کی ہیں ان سے مزاج اور رجحان کے مطابق عمل درآمد سے واقفیت ہوتی ہے اس بناء پر اجتہادی مرحلہ میں ایک لمحہ کے لئے بھی یہ دونوں نظر انداز نہیں کئے جا سکتے۔ ورنہ اجتہاد حدود وقیود سے متجاوز ہوکر "صحت" کی کوئی ضمانت نہ حاصل کر سکے گا۔

لباس اور دیگر ضروریاتِ زندگی کے احکام ہیں | (ب) لباس اور دیگر ضروریاتِ زندگی سے متعلق بنیادی احکام یہ ہیں:۔

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِیْنَةَ اللّٰهِ الَّتِیْٓ اَخْرَجَ لِعِبَادِهٖ وَالطَّیِّبٰتِ مِنَ الرِّزْقِ (۷/۳۲) — اے پیغمبر! آپ ان لوگوں سے کہئے کہ اللہ کی زینتیں (جائز لذات) جو اس نے بندوں کے برتنے کیلئے پیدا کی ہیں اور کھانے پینے کی اچھی چیزیں کس نے حرام کی ہیں۔

---

[1] تفسیر کبیر جزء رابع ص ۱، ۲، ۳ [2] نور الانوار ص ۱۷۱

دوسری آیت:

یٰبَنِیْٓ اٰدَمَ قَدْ اَنْزَلْنَا عَلَیْكُمْ لِبَاسًا یُّوَارِیْ سَوْاٰتِكُمْ وَرِیْشًا وَلِبَاسُ التَّقْوٰى ذٰلِكَ خَیْرٌ (۷/۲۶)	اے اولادِ آدم! ہم نے تمہارے لئے ایسا لباس مہیا کیا جو جسم کی ستر پوشی کرتا ہے اور ایسی چیزیں بھی جو زیب و زینت کا ذریعہ ہیں نیز تمہیں تقوی کی راہ دکھائی کہ تمام لباسوں سے بہتر لباس ہے۔

وَلِبَاسُ التَّقْوٰى ذٰلِكَ خَیْرٌ سے اس سلسلہ کے احکام و قوانین کے بارے میں زاویۂ نگاہ کا تعین ہوتا ہے۔ تیسری آیت:۔

وَلَقَدْ مَكَّنّٰكُمْ فِی الْاَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِیْهَا مَعَایِشَ (۷/۱۰)	اور ہم نے تمہیں زمین میں اختیار کیساتھ بسایا اور تمہارے لئے اس میں زندگی کے سامان مہیا کئے

چوتھی آیت:۔

هُوَ الَّذِیْ خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا (۲/۲۹)	اللہ ہی ہے جس نے زمین کی ساری چیزیں تمہارے لئے پیدا کیں۔

یہ سب آیتیں کلیات کے رنگ میں مجمل ہیں اور صرف نقشۂ تعمیر بتاتی ہیں اس نقشہ کے مطابق تیار کی ہوئی عمارت (نبوی تشریحات) اور اس کے رنگ و روغن (فقہی جزئیات و تفصیلات) سے استفادہ کئے بغیر چارہ نہیں ہے۔ ورنہ نقشہ کی مطابقت کی کوئی ضمانت نہ ہوگی۔

قصاص اور دیت وغیرہ کے احکام ہیں | (ج) قصاص اور دیت وغیرہ کے احکام ہیں:

قرآن حکیم اور سنت نبوی میں قتل کی کئی قسمیں بیان کی گئی ہیں قتل عمد، قتل شبہ عمد اور قتلِ خطا وغیرہ اور ہر ایک کے الگ الگ احکام بھی مذکور ہیں۔ فقہاء نے ان ہی سے استنباط کر کے مزید صورتیں نکالی ہیں اور ان کے احکام ذکر کئے ہیں۔

قصاص جس طرح جان کا ہوتا ہے عضو کا بھی مساوی صورت میں مقرر ہے

کہ اس کے بغیر حفاظتِ جان کا وظیفہ ناتمام رہتا ہے۔ قرآن حکیم میں ہے:۔

وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَّا أُولِي الْأَلْبَابِ (۲/۱۷۹)

اے عقل والو تمہارے لئے قصاص میں زندگی ہے۔

جان کے بدلہ جان (قصاص) لینے میں زندگی کے حصول کی حکمت ایسی نمایاں ہے جس کی تفصیل کی ضرورت نہیں ہے۔

جن صورتوں میں مقررحدود وقیود کے مطابق قصاص کا معاملہ نہیں بنتا ہے ان میں دیت (خونبہا) کا حکم ہے۔ اس کی بہت سی صورتیں ہیں جن میں غور و خوض کی ضرورت ہے، بعض ایسی بھی ہیں جن کو زمانہ کے "مفتی" نے ختم کر دیا ہے۔ جدید دور اور تقاضے کے مطابق دیت کی مقدار مقرر کرنا اور "تناسب" کو بہرحال قائم رکھنا وغیرہ ایسی باتیں ہیں جن میں "اجتہاد" کے بغیر کام نہیں چل سکتا اور نہ فقہ زندگی کی ضروریات کا ساتھ دے سکتی ہے۔

یہ بات تو آسان ہے کہ جن صورتوں میں غلام آزاد کرنے کا حکم ہے۔ اگر غلامی کا رواج ختم ہو جانے کی وجہ سے غلام نہیں ملتے تو دوسرے درجہ کی چیز دو مہینے پے در پے روزہ رکھنے کا حکم دیدیا جائے۔ جیساکہ قرآن حکیم میں ہے:۔

فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ (۴/۹۲)

جو کوئی غلام نہ پائے (مقدرت نہ ہو کہ غلام کو مال کے بدلہ حاصل کرکے آزاد کرے) تو دو مہینہ لگاتار روزہ رکھنا چاہیئے۔

لیکن اس سے اصل صورت نہیں بنتی اور نہ مسئلہ کا حل دریافت ہوتا ہے غور کرنے کی چیز یہ ہے کہ کس روح اور مقصد کے تحت غلام کی آزادی کا حکم دیا گیا تھا۔ اب اگر غلامی کا زمانہ اور رواج ختم ہو گیا ہے تو اس روح اور مقصد کو جدید زمانے کے مطابق کس صورت اور قالب میں ڈھالا جا سکتا ہے؟ دراصل فقہی احکام میں ایسی صورتیں اسی قسم کے

احکام سے تعلق رکھتی ہیں جن کی صرف روح اور معنی مقصود ہیں۔ صورت اور قالب مقصود نہیں ہیں روح اور معنی برقرار رکھتے ہوئے معاشرہ کی حالت کی تبدیلی اور تمدنی ترقی کیساتھ صورت اور قالب بدلتے رہتے ہیں۔ اس بنا پر ہر عہد میں ایسے احکام میں اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے۔

قاتل کا پتہ نہ چلنے کی صورت کے احکام ہیں

(د) محلہ میں قتل ہو اور قاتل کا پتہ نہ چل سکے تو اس کے بھی احکام ہیں۔ چنانچہ شریعت میں "قسامہ" کے نام سے بڑی نفیس بحث اس پر موجود ہے۔ یعنی قاتل کا پتہ نہ چلنے کی صورت میں پورے اہل محلہ کو ضامن ٹھہرایا جائے گا اور ان سے مقررہ قاعدہ کے مطابق دیت (خون کی قیمت) وصول کی جائے گی۔ صورت یہ ہے کہ پہلے اہل محلہ سے پچاس آدمیوں کو بلاکر باقاعدہ تحقیق و تفتیش کی جائیگی۔ جب اس سے بھی پتہ نہ چلے تو سب ذمہ دار قرار دیئے جائیں گے۔ ان آدمیوں کے انتخاب میں اہم بات یہ ہے کہ مقتول کے ورثا کی رائے کو بھی دخل ہوتا ہے۔

حالات و تقاضے کے مطابق ایک گروہ یا ایک فرقہ کو ذمہ دار ٹھہرانے کی صورت بھی اس میں داخل ہے اس دورِ جمہوریت کے بعض حالات میں فرقہ وارانہ فساد کی روک تھام میں حکومتیں بے بس بن جاتی ہیں۔ ایسی صورت میں اگر ایک فرقہ کی جان اور مال کے اتلاف میں دوسرے فرقہ کو ذمہ دار ٹھہراکر اس سے تاوان وصول کرنے پر عمل درآمد شروع ہو جائے تو ناممکن ہے کہ اس سے جان و مال کی حفاظت نہ ہو۔

جان کی حفاظت کے بارے میں "اس اجتماعی جرمانہ" کا قانون قدیم زمانہ سے چلا آتا ہے۔ اسلام سے پہلے بھی اس پر عمل درآمد تھا اور اسلام نے بھی اس کی افادیت کے پیشِ نظر باقی رکھا۔ چنانچہ حدیث میں ہے:۔

عن رجل من الانصار ان رسول الله صلی الله علیه وسلم اقر القسامة	ایک انصاری سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے "قسامت" (اجتماعی جرمانہ) کو

على ما كانت في الجاهلية وقضى بها رسول الله بين ناس من الانصار في قتيل ادعوه على اليهود[1]	اس طرح برقرار رکھا جس طرح کہ زمانہ جاہلیت میں رائج تھا۔ چنانچہ خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مقتول کے بارے میں اسی کے مطابق فیصلہ فرمایا تھا جب کہ انصاریوں نے یہودیوں پر دعویٰ کیا تھا۔

فقہانے اس کی جو حکمت بیان کی ہے اس سے اہمیت پر مزید روشنی پڑتی ہے وہ لکھتے ہیں کہ:

> "قسامت" کا مقصد یہ ہے کہ اس طریق سے قاتل کا پتہ چل جائے اور اہلِ محلہ حفاظت کے معاملہ میں اپنی ذمہ داری محسوس کریں۔ گویا اس قسم کا حادثہ ان کی کوتاہی سے پیش آیا ہے کیونکہ لوگوں کی حفاظت اور غنڈوں کی نگرانی ان کے ذمہ تھی[2]"۔

فقہ کی کتابوں میں یہ بحث وسیع ہے اور اس کی جزئیات و تفصیلات میں فقہا کا اختلاف بھی مذکور ہے جن سے حالات و مقامات کی مناسبت سے احکام کی تطبیق میں مدد ملتی ہے۔

اس کے علاوہ انسان کی جان سے تعلق رکھنے والی دوسری "جنایتیں" اس کی بنیادی ضروریات سے تعلق رکھنے والی عادتیں اور معاملات کی بعض ایسی صورتیں بھی ہیں جن کے احکام حفاظتِ جان کے سلسلہ میں شمار ہوتے ہیں۔ تفصیل فقہ کی کتابوں میں دیکھنا چاہیئے۔

حفاظتِ دین کے لئے عبادات ہیں | (۲) حفاظتِ دین کے لئے

(۱) "عبادات" ہیں جن کے بغیر نہ دین کی تشکیل ہوتی ہے اور نہ اس کی حفاظت و

---

[1] مسلم [2] المبسوط ج ۲۶ ص ۱۰۸

بقا کا کوئی سامان ہوتا ہے۔

عبادات سے متعلق بنیادی آیتیں یہ ہیں :-

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ۔ (۵۱/۵۶)	ہم نے جن اور انس کو اسی لئے پیدا کیا ہے کہ وہ عبادت کریں۔
وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُوْلًا أَنِ اعْبُدُوا اللهَ۔ (۱۶/۳۶)	ہم نے دنیا کی ہر اُمّت میں کوئی نہ کوئی رسول ضرور بھیجا ہے اور اس نے یہ پیغام دیا ہے کہ اللہ کی عبادت کرو۔

دراصل اخلاق و کردار کا "خانہ" انسان کی زندگی سے نکال دیا جائے تو وہ صرف ایک "حیوان" بن کر رہ جاتا ہے، اور جو اس کی شان کے مطابق زندگی گزارنے کا فطری سانچہ ہے اس کے تمام تار پود بکھر جاتے ہیں۔

ادھر انسان کی نفسیاتی کیفیت کا یہ حال ہے کہ جب تک ایک خاص نہج پر اس کی تربیت کا پروگرام نہ چلتا رہے نفس کی شورشوں اور بغاوت سے نجات کی کوئی صورت ہی نہیں ہے، اس لئے خلاقِ فطرت نے عبادات کا ایک منظم سلسلہ قائم کیا کہ اس کے ذریعہ ایک طرف اخلاق و کردار ڈھلتے رہیں اور دوسری طرف بدکرداری اور بداعمالی سے پرہیز رہے۔

البتہ عبادات میں یہ بنیادی نکتہ نہ فراموش کرنا چاہیے کہ اس میں اور زندگی کے دیگر شعبوں میں توازن اور ہم آہنگی برقرار رہے۔ ورنہ افراط و تفریط کی صورت میں ایک طرف "غلو اور تقشف" کی زندگی نمودار ہوگی اور دوسری طرف آزادی اور بے لگامی کی زندگی کو فروغ حاصل ہوگا۔

امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے تاکیدی احکام ہیں

(ب) امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے تاکیدی احکام ہیں۔ قرآن حکیم میں ہے :-

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ (۳/۱۱۰)

تم تمام امتوں میں بہتر امت ہو جو لوگوں (کی ارشاد و اصلاح) کیلئے ظہور میں آئی ہے۔ تم "معروف" کا حکم دینے والے اور برائی سے روکنے والے اور اللہ پر سچا ایمان رکھنے والے ہو۔

امر بالمعروف[1] اور نہی عن المنکر کو اسلامی نظام میں جماعتی زندگی کا نصب العین ٹھہرایا گیا ہے، جس پر عمل سے ایک طرف تو معروف کا نشو ونما اور اس کا غلبہ ہوتا رہتا ہے اور دوسری طرف منکر پر قابو پانے کی جدوجہد برابر جاری رہتی ہے اس طرح رفتہ رفتہ وہ "عناصر" مجتمع ہو جاتے ہیں جن سے تمدن پروان چڑھتا ہے اور وہ چیزیں کم ہوتی جاتی ہیں جن سے تمدن کو نقصان پہنچتا ہے۔

چونکہ ہر زمانہ میں خیالات کے طرزِ تعبیر، اسلوبِ تحریر اور طریقۂ استدلال وغیرہ میں فرق ہوتا ہے اور سب مخاطب یکساں نہیں ہوتے ہیں، اس لئے اس فرض کی ادائیگی میں ہر دور اور ذہن کی رعایت ضروری ہے۔

اس سلسلہ میں معروف اور منکر کی شناخت کا کام بھی کافی اہم سمجھا جاتا ہے اور فقہی جزئیات و تفریعات میں اسی کی بڑی ضرورت ہوتی ہے۔ مگر بدقسمتی سے اس شناخت کے بارے میں اعتدال کی راہ نہیں پیدا ہو سکی ہے۔ بلکہ معاشرتی معالجین (علماء) اور طبقۂ حکومت کی کشمکش نے اس کو اور زیادہ مشکل بنا دیا ہے۔

دراصل صالح تمدن کو پروان چڑھانے والے "جواہر" (معروف) اور اس کے دشمن "جراثیم" (منکر) کو سمجھنا اور ان میں حد فاصل قائم کرنا آسان نہیں ہے اس کے لئے نہایت دقیقہ رسی اور باریک بینی درکار ہے۔ ان کی شناخت میں وہ قومیں بالعموم ناکام رہتی ہیں جو ترقی کے میدان میں نئی نئی آتی ہیں ۔ کیونکہ ایک طرف ان کے تنگ ذہن و

[1] معروف و منکر کی تحقیق کے لئے راقم کی کتاب فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر بحث قرآن حکیم دیکھنا چاہیئے۔

دماغ میں چیزوں کو سمونے اور جذب کرنے کی پوری صلاحیت نہیں ہوتی، اور دوسری طرف ترقی یافتہ قوموں کی ترقیاں ان کے پیشِ نظر ہوتی ہیں جن میں "جواہر" و "جراثیم" دونوں ساتھ ساتھ ہوتے ہیں۔ ایسی حالت میں ترقی کی اصلی "تہ" میں پہنچنے کے بجائے ان کی نظریں اکثر جراثیم میں اُلجھ کر رہ جاتی ہیں۔ اس لئے حکمتِ ایمانی کے بغیر اس راہ میں قدم اٹھانا نہایت خطرناک ہے اور یہ حکمتِ ایمانی اس فکر و نظر سے پیدا ہوتی ہے، جو عقل اور دل دونوں کی رہنمائی میں تیار ہوتی ہے۔

ہجرت، نصرت اور جہاد میں | (ج) ہجرت[۱]، نصرت[۲] اور جہاد[۳] میں۔ قرآن حکیم میں ہے:-

وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَهَاجَرُوْا وَجَاهَدُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَالَّذِيْنَ اٰوَوْا وَّنَصَرُوْا اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا (۸/۷۴)

جو لوگ ایمان لائے، اللہ کی راہ میں اپنا گھر بار چھوڑا جہاد کیا، لوگوں کو پناہ دی اور ان کی مدد کی حقیقت میں یہی سچے مومن ہیں۔

دوسری آیت :-

اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا بِاللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوْا وَجَاهَدُوْا بِاَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ اُولٰٓئِكَ هُمُ الصّٰدِقُوْنَ (۴۹/۱۵)

ایمان والے وہی لوگ ہیں جو اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لائے۔ پھر شک میں نہیں پڑے اور اللہ کی راہ میں اپنے مال اور اپنی جان سے جہاد کیا۔ یہی لوگ سچے ہیں۔

تیسری آیت :-

اَلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَهَاجَرُوْا وَجَاهَدُوْا فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ بِاَمْوَالِهِمْ وَاَنْفُسِهِمْ اَعْظَمُ دَرَجَةً عِنْدَ اللّٰهِ وَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْفَآئِزُوْنَ (۹/۲۰)

جو لوگ ایمان لائے اور اللہ کی راہ میں اپنا گھر بار چھوڑا اور جان و مال سے جہاد کیا، ان کے لئے اللہ کے نزدیک بڑا درجہ ہے اور یہی لوگ کامیاب ہونے والے ہیں۔

ان تینوں آیتوں میں بالترتیب هُمُ الْمُؤْمِنُوْن حقا، هم الصّٰدقون اور هم الفائزون سے یہ بات اچھی طرح واضح ہوتی ہے کہ دین کی حفاظت کا عظیم الشان فریضہ ان تینوں

کے بغیر نہیں انجام دیا جا سکتا۔ ذیل میں ہر ایک کی اصل حقیقت بیان کی جاتی ہے۔

ہجرت کی حقیقت اور عمومیت | **ھجرت** ۔ دین کو بروئے کار لانے کیلئے جملہ منہیات (ممنوع باتیں) چھوڑ دینا۔ حتیٰ کہ اگر گھر بار چھوڑنے کی نوبت آجائے تو اس سے بھی دریغ نہ کرنا۔ حفاظت وبقائے دین کے لئے یہ ہجرت کبھی ختم نہیں ہوتی۔ بلکہ ہمیشہ جاری رہتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

لَا تنقطع الهجرة حتّٰى تنقطع التوبة ولا تنقطع التوبة حتّٰى تطلع الشمس من مغربها[1]	ہجرت اس وقت تک برابر جاری رہے گی جب تک کہ توبہ کی قبولیت کا سلسلہ نہ ختم ہو اور توبہ کی قبولیت اس وقت تک جاری رہے گی جب کہ آفتاب مغرب سے نہ طلوع ہو۔

نصرت کی حقیقت وعمومیت | **نصرت**: آپس میں ایک دوسرے کی مدد کرنا اور مشکلات ومصائب کے وقت انہیں سنبھالا دینا۔ یعنی زندگی کی تشکیل باہمی تعاون واشتراک اور ایثار وقربانی کی بنیادوں پر۔ قرآن حکیم میں ہے۔

فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ وَمَا أَدْرٰىكَ مَا الْعَقَبَةُ فَكُّ رَقَبَةٍ أَوْ إِطْعٰمٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ (۹۰ / ۱۱ تا ۱۷)	پھر وہ گھاٹی سے نہ گزرا۔ اے پیغمبر آپ کو معلوم ہے کہ گھاٹی عبور کرنے سے کیا مراد ہے؟ یہ ہے کہ کسی کی گردن کا پھندا چھڑانا بھوک کے قرابت دار یتیم اور خاک آلود مسکین کو کھانا کھلانا پھر وہ ان لوگوں میں سے ہو جو ایمان لائے ہوں اور دوسرے کو صبر اور رحم کی تلقین کی ہو۔

ان آیات میں پہلے باہمی امداد وغم خواری کی شکلوں کو "گھاٹی" سے تشبیہ دی گئی ہے۔ پھر ایمان اور صبر کی تلقین کا ذکر ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ عملی ہمدردی اور ایمان کے

---

[1] ابوداؤد، دارمی

بغیر زبانی صبر اور رحم کی تلقین کا کوئی خاص اثر نہیں ہوتا ہے اور نہ حفاظت دین کے سلسلہ میں اس کا کوئی خاص مقام ہے۔

فقہی ابواب میں ہجرت اور نصرت کو اس انداز سے نمایاں کرنے کی ضرورت ہے کہ وہ حقیقت بن کر زندگی میں ابھر سکیں، نہ یہ کہ کسی خاص دور اور زمانہ کے ساتھ مخصوص ہوں اور محض مجلس کی آرائش کا کام دیں۔

جہاد کی حقیقت اور وسعت | **جہاد** - حفاظتِ دین کے لئے ہاتھ پاؤں، زبان وقلم، عقل ودماغ وغیرہ ہر قوت کے ذریعہ ہر قسم کی انتہائی جدوجہد کرنا اور اس راہ میں سارے امکانی وسائل صرف کر دینا نیز اس میں ہر مزاحمت کرنے والی قوت کا پورا مقابلہ کرنا حتیٰ کہ اگر جان کی بازی لگانے کا وقت آجائے تو جان بھی دیدینا۔

امام راغب اصفہانی جہاد کی تعریف میں کہتے ہیں:۔

استفراغ الوسع فی مدافعۃ العدو ظاھراً و باطناً[1]	دشمن کی مدافعت میں اپنی پوری قوت اور وسعت لگا دینا یہ دشمن خواہ ظاہری ہو یا باطنی (اپنا نفس ہو یا دنیاوی دشمن)۔

فقہاء کہتے ہیں:۔

انما فرض لاعزاز دین اللہ ودفع الشر عن العباد[2]	جہاد دین کے غلبہ اور بندوں سے شر کو دفع کرنے کے لئے فرض کیا گیا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جہاد کی عمومیت بیان کرتے ہوئے فرمایا:۔

جاھدوا اھواءکم کما تجاھدون اعداءکم[3]	اپنی خواہشات کے خلاف اسی طرح جہاد کرو جس طرح دشمنوں کے خلاف جہاد کرتے ہو۔

---

[1] مفردات امام راغب [2] ہدایہ ج ۲ ص ۵۳۷ [3] نسائی وابوداؤد۔

جہاد کسی دور اور زمانہ کیساتھ مخصوص نہیں ہے

یہ جہاد کسی دور اور زمانہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ دائمی ہے اور حفاظتِ دین کی اہم خدمت اسی پر موقوف ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:۔

الجھاد ماض الی یوم القیمۃ[1] — جہاد قیامت تک جاری رہے گا۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ نے خلافت کی سب سے پہلی تقریر میں فرمایا تھا:۔

لایدع قوم الجھاد فی سبیل اللّٰہ الا اخذلھم اللّٰہ بالذل[2] — جو قوم بھی اللہ کی راہ میں جہاد کو چھوڑ دے گی اللہ تعالیٰ اس کو ذلیل اور خوار کر دیگا۔

علامہ ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں:۔

"اس وقت ہمارے سامنے دو فاسد راستے ہیں (١) ایک ان لوگوں کا جو دین کی طرف منسوب ہیں، لیکن قوتِ حرب، جہاد اور مال سے (جن کا دین خداوندی محتاج ہے) دین کی تکمیل نہیں کرتے ہیں اور (٢) دوسرا راستہ ان والیانِ حکومت کا ہے، جو مال، حربی قوت اور جہاد سے کام لیتے ہیں لیکن اس سے ان کا مقصد اقامتِ دین نہیں ہوتا۔ یہ دونوں ان لوگوں کے راستے ہیں جن پر خدا کا غضب نازل ہوا یا گمراہ ہیں[3]"

کتاب السیر میں اس باب کی روح اور سیرت کی بحث ہے

فقہی ابواب میں "کتاب السیر" کے نام سے جہاد پر مستقل بحث ہوتی ہے۔ دراصل اس میں اس روح پر بحث مقصود ہوتی ہے۔ جو "جہاد" کے انداز اور طریق میں ملحوظ ہونی چاہیئے۔ جس سے جہاد عام دنیاوی لڑائیوں سے ممتاز ہو کر رحمتِ الٰہی کے عام کرنے کا وسیلہ بنتا ہے۔

چنانچہ فقہاء کہتے ہیں:۔

السیر جمع سیرۃ وھی الطریقۃ — "سیر" سیرۃ کی جمع ہے۔ سیرۃ کے معنی راستہ اور طریقہ

---

[1] ابو داؤد [2] عروج وزوال کا الٰہی نظام [3] ایضاً۔

فی الامور وفی الشرع تختص لسیر کے ہیں لیکن شریعت کی اصطلاح میں رسول اللہؐ کے
النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی مغازیہ[1] وہ راستے اور طریقے مراد ہیں جو آپ نے "اعلاء کلمۃ الحق"
کے لئے اپنی جنگوں میں استعمال کئے ہیں

اس ذیل میں فقہ کی کتابوں میں جو جزئیات بیان ہوئی ہیں ۔ ان کی اصل روح اور مقصد کو برقرار رکھتے ہوئے حالات کے مطابق اس کی جدید صورت اور نیا قالب تیار کرنے کی ضرورت ہے ۔ تاکہ جہاد زندگی میں متحرک اور جاندار بن سکے ۔

قرآن حکیم دنیا کی سب سے پہلی کتاب ہے جس نے قوانین جنگ مرتب کئے[2] ۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان قوانین پر عمل کر کے یہ واضح کر دیا کہ جہاد بھی رحمت الٰہی کا ایک پہلو ہے ، جس کا نتیجہ لازمی طور سے عام انسانیت کے لئے امن وسلامتی کا پیغام ہوتا ہے ۔

ظاہر ہے کہ جہاد کے مذکورہ مفہوم کے پیش نظر اس مقدس فریضہ کی ادائیگی فقہ کے درج ذیل جزئیہ کے دامن میں پناہ لینے سے نہیں ہو سکتی ہے :-

الجہاد فرض علی الکفایۃ اذا قام بہ فریق من الناس سقط عن الباقین[3] جہاد فرض کفایہ ہے جب ایک گروہ اس کے لئے تیار ہو تو دوسرے لوگوں کے ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے ۔

تعلیم وتربیت کا انتظام | (د) تعلیم وتربیت کا انتظام ہے ۔

قرآن حکیم میں رسول اللہؐ کے اہم مقاصد میں دونوں کا تذکرہ درج ذیل آیت میں ہے ۔

یَتْلُوا عَلَیْهِمْ اٰیَاتِهٖ وَیُزَکِّیْهِمْ وَیُعَلِّمُهُمُ الْکِتَابَ وَالْحِکْمَةَ ($\frac{3}{164}$) وہ رسول اللہ کی آیتیں سناتا ہے ۔ ہر طرح کی برائیوں سے انہیں پاک کرتا ہے اور کتاب وحکمت کی تعلیم دیتا ہے ۔

---

[1] ہدایہ ج ۲ ص ۵۲۷ [2] از اسلام کا زرعی نظام بحث آراضی مفتوحہ [3] ہدایہ ج ۲ ص ۵۲۷

ہر قسم کی تعلیم وتربیت کا ایک خاص مزاج ہوتا ہے جس پر گردوپیش کی دنیا کا بھی لازمی اثر پڑتا ہے۔ اس لیئے اس کے طریقۂ کار میں اس مزاج اور اثر دونوں کی رعایت ضروری ہے۔ ورنہ خاطر خواہ نتیجہ برآمد ہونے کی توقع نہیں۔

ہمارے مدارس میں حفاظتِ دین کے لیئے علم نبوت کی تعلیم دی جاتی ہے اور تربیت کے ذریعہ زندگی کو کردار نبوت میں ڈھالنے کی کوشش کی جاتی ہے جن سے زندگی میں عبدیت کی شان پیدا اور زندہ رہنے کی اہلیت وصلاحیت نمایاں ہوتی ہے، یہ دونوں چیزیں موجودہ نظام میں جس قدر اُبھرتی ہیں وہ اہلِ بصیرت سے پوشیدہ نہیں ہے۔

تعلیم وتربیت کا نظام مزاج اور اثر کی رعایت سے مرتب ہونا چاہیئے

اگر دینی تعلیم کو جدید نظام تعلیم کے مطابق بالکل اپٹوڈیٹ (UP TO DATE) بنا دیا جائے تو مزاج کی رعایت نہ ہوگی جس کی بنا پر خاطر خواہ نتیجہ نہ برآمد ہوگا۔ اسی طرح قدیم نظام اور طریق تعلیم پر جمے رہنے سے گردوپیش کے اثرات نظر انداز ہوجائینگے جس سے اس زمانہ میں کوئی اہم دینی خدمت نہ انجام پاسکے گی۔

اس لیئے نہ یہ عقلمندی ہے کہ تعلیم کو کل کا ایک غیر مؤثر جزو بنا دیا جائے کہ طلباء اس کو محض تفریحی "پیریڈ" کے طور پر استعمال کریں اور نہ ان کی نفسیاتی کیفیت، طبعی صلاحیت اور جدید رجحانات کا لحاظ کیئے بغیر مختلف فنوں کی کتابوں کو ہمیشہ نصاب میں باقی رکھا جائے اور سب کو ایک ہی نظام تعلیم میں جکڑنے کی کوشش کی جائے۔

"تربیت" کا طریقہ بھی حالات اور اشخاص کے مزاج کی رعایت سے بدلتا رہتا ہے۔ ورنہ ایک ہی حال میں ایک ہی طریقہ پر جمے رہنے سے نہ زندگی کے جوہر نمایاں ہوتے ہیں اور نہ جدوجہد کی صلاحیت اُبھرتی ہے۔

یہ دونوں چیزیں جس قدر اہم ہیں، بدقسمتی سے ان کی طرف سے اتنی ہی زیادہ غفلت وبے پروائی برتی جاتی ہے اس لیئے اولاً ساری اجتہادی کوششیں انہیں

میں صرف کرنے کی ضرورت ہے، اس کے بغیر اور کوششیں بڑی حد تک غیر مفید اور بے نتیجہ رہیں گی۔

دین کی جدوجہد کا واسطہ تین قسم کے لوگوں سے ہے اس لئے تین قسم کے افراد تیار ہونے چاہئیں

حفاظتِ دین کے سلسلہ میں دینی جدوجہد کا واسطہ عموماً تین قسم کے طبائع اور ذہنوں سے پڑتا ہے (۱) عوام (۲) متوسطہ طبقہ اور (۳) تعلیم یافتہ طبقہ۔ اس کے لئے دین کی ترجمانی میں ہر ایک کے مناسبِ حال طرز تعبیر اور طریقِ استدلال اختیار کرنا چاہیئے۔ جب تک ترجمانی اور تخاطب میں ہر ایک کے ذہن اور طبیعت کا لحاظ نہ کیا جائے گا کامیابی کی توقع نہیں کی جاسکتی ہے۔

زمانہ کے ساتھ لوگوں کے خیالات ورجحانات اور اس کے مطالبے اور تقاضے بدلتے رہتے ہیں، یہ عمومی حیثیت سے لامذہبی دور ہے، مذہب اور لامذہب کا سوال ہے، جو توقعات اور امیدیں لوگوں کو پہلے زمانہ میں مذہب سے وابستہ تھیں، اب وہ لامذہب سے وابستہ ہوگئ ہیں، ایسی حالت میں مذہب کی نمائندگی کا کام آسان نہیں ہے اور اس کے لئے نئی قسم کی صلاحیتوں کے بغیر چارہ نہیں ہے۔

مذہبی جدوجہد میں چونکہ تین قسم کے لوگوں سے واسطہ پڑتا ہے، اس لئے اس کام کے لئے تین قسم کے افراد تیار ہونے چاہئیں، جن کی ذہنی وطبعی صلاحیتوں کو دیکھ کر ان کی تعلیم وتربیت کا انتظام کیا جائے اور جس طبقہ میں کام کرنے کے وہ اہل ہوں اس کی مناسبت سے ان کی تربیت کی جائے۔

تربیت کا موجودہ طریقہ سودمند نہیں ہے اس میں از سرِ نو غور کی ضرورت ہے

موجودہ دور میں تعلیم سے زیادہ اہم کام تربیت کا ہے، تربیت کے ذریعہ جن "جراثیم" کو ختم کرنے اور "جن" جواہر کو ابھارنے کی ضرورت ہے، قومی اور جماعتی زندگی کے قیام وبقا کے لئے ان کے بغیر چارہ نہیں ہے۔

پہلے زمانہ میں جب کہ قوم میں زندگی کی صلاحیت تھی، معمولی جدوجہد سے یہ کام انجام پاجاتا تھا، لیکن اب جب کہ قوم بڑی حد تک زوال کی آخری منزل پر پہنچ گئی ہے اس مسئلہ پر از سرنو غور کرنے کی ضرورت ہے، آج دنیا جس برق رفتاری کے ساتھ آگے بڑھ رہی ہے وہ ہمارے تصور و ادراک سے بھی باہر ہے، اگر اسی دنیا میں رہ کر اپنا مقام پیدا کرنا اور دینی کام کو آگے بڑھانا ہے، اس لئے طریقۂ کار پر غور کرکے اس کا نظام قائم کرنے کی ضرورت ہے۔

(۳) حفاظتِ نسل کے لئے:۔

حفاظتِ نسل کے لئے عفت وعصمت سے متعلق اخلاقی وقانونی ضابطے ہیں	(۱) وہ تمام اخلاقی وقانونی ضابطے ہیں جن کا تعلق انسان کی عفت وعصمت سے

ہے، قرآن حکیم نے زندگی میں بے اعتدالی اور دنیوی غرور و گھمنڈ کے اثرات ونتائج بیان کرنے کے ذیل میں فرمایا ہے۔

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُّعْجِبُكَ قَوْلُهٗ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللّٰهَ عَلٰى مَا فِيْ قَلْبِهٖ وَهُوَ اَلَدُّ الْخِصَامِ وَاِذَا تَوَلّٰى سَعٰى فِي الْاَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيْهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللّٰهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ (۲-۲۰۴-۲۰۵)

بعض وہ آدمی ہیں کہ دنیوی زندگی کے بارے میں ان کی باتیں تمہیں بہت ہی اچھی معلوم ہوتی ہیں اور وہ اپنے ضمیر کی پاکی پر اللہ کو گواہ ٹھہراتے ہیں حالانکہ وہ (نفسیاتی لحاظ سے) دشمنی وخصومت میں بڑے ہی سخت ہیں اور جب انہیں سرداری مل جاتی ہے تو وہ زمین میں خرابی پھیلاتے اور انسان کی کھیتی اور نسل کو ہلاک کرنے کی کوشش کرتے ہیں حالانکہ اللہ اس فساد کو کبھی پسند نہیں کرتا ہے۔

الٰہی شریعت نے حفاظتِ نسل کے لئے عفت وعصمت کے جو اصول مقرر کئے

ہیں وہ جدید دنیا اور اس سے مرعوب ذہنوں کے تصور سے بالاتر ہیں، کیونکہ دنیا کا موجودہ نظام "انسان" کے بارے میں جن نظریات وعقائد پر قائم ہے وہ الٰہی نظریات و عقائد سے بڑی حد تک مناسبت نہیں رکھتے ہیں۔

اصل اختلاف انسان کی حقیقت ہی سے شروع ہوتا ہے، پھر اس کی شان اور مقام کو برقرار رکھنے والے جملہ مسائل میں پھیل جاتا ہے[1]، ایسی صورت میں دنیا کے ہر پیدا ہونے والے سوال کا (خواہ وہ کتنا ہی غیر اہم ہو) جواز شریعت میں تلاش کرنا اور جس طرح بھی ممکن ہو اس کا حل ڈھونڈھ نکالنا نہایت گمراہ کن طریقہ ہے، درحقیقت غور وفکر کے اصل مستحق وہ مسائل ہوتے ہیں جن پر قوموں اور جماعتوں کا قیام وبقاء موقوف ہوتا ہے یا جن کے حل کے بغیر قومی وملی ضرر کا اندیشہ ہو، اس قسم کے مسائل میں اصول تدریج سے کام لے کر رفتہ رفتہ اعتدال پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔

یہ کھلی ہوئی حقیقت ہے کہ دنیا کی ہر قوم میں "جواہر" کے ساتھ ساتھ "جراثیم" بھی پیدا ہوتے رہتے ہیں، ان جواہر ہی کے قبول کرنے سے قومی زندگی پروان چڑھتی ہے رسول اللہ کے درج ذیل فرمان میں اس کی طرف اشارہ موجود ہے۔

الکلمۃ الحکمۃ ضالۃ المؤمن حیث وجدھا فھو احق بھا (الحدیث[2])	حکمت کی بات مومن کی گمشدہ متاع ہے جس جگہ بھی اس کو پائے وہ اسکا زیادہ حقدار ہے۔

لیکن مرعوب ذہن ودماغ ان دونوں میں فرق نہیں کر پاتے اور جواہر کے ساتھ جراثیم بھی قبول کر لیتے ہیں، ان میں سے جو لوگ مذہب سے اپنا رشتہ منقطع نہیں کرنا چاہتے اور عام مسلمانوں کے خوف سے اپنے نفس اور قوم کو دھوکہ دینے کے لئے مذہب کی آڑ میں ان جراثیم کو اپناتے ہیں وہ مذہب کی ایسی توجیہ کرتے ہیں جس میں یہ

---

[1] اس کی تفصیلی بحث راقم کی کتاب "عروج وزوال کا الٰہی نظام" میں ملے گی جو ندوۃ المصنفین سے شائع ہو چکی ہے [2] ترمذی وابن ماجہ۔ کتاب الزہد۔

جراثیم "فٹ" ہوجائیں، ان کے نزدیک "اجتہاد" کا مفہوم اس قدر وسیع ہوتا ہے کہ ان کے سارے مزعومات اس میں آجاتے ہیں اور اس کے لئے وہ اسلام کے بنیادی اصولوں کی کانٹ چھانٹ میں بھی دریغ نہیں کرتے ہیں۔

اسی لئے موجودہ دور کے "متجددین" کی نہ کوئی منزل ہے اور نہ کوئی مقام ہے، بس ان کے نزدیک اجتہاد نام ہے اسلام کی خودساختہ توجیہ کا اس سے ان کو بحث نہیں کہ دور اول میں اسلامی کردار کیا رہا ہے؟ اور اسلامی تعلیمات کے اصل حاملین نے اس کی کیا توجیہہ کی ہے؟

فواحش و بدکاری کی راہوں پر پابندیاں ہیں

(ب) فواحش و بدکاری کی تمام راہوں پر پابندیاں لگائی گئی ہیں، نفس اور عقل کے تقاضوں میں توازن قائم رکھتے ہوئے ایک طرف دوسروں کی عزت وناموس کی حفاظت کا مکمل انتظام کیا گیا ہے، دوسری طرف نفسانی خواہشات کی تکمیل کی ایک حد مقرر اور اس کے محل کی تعیین کی گئی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جامع اصول کے ذریعہ زندگی کا یہ معیار مقرر فرمایا ہے۔

لا یؤمن احدکم حتی یحب لاخیہ ما یحب لنفسہ (الحدیث)

آدمی پورا مومن اس وقت تک نہیں ہوسکتا جب تک اس کی نفسی و مزاجی کیفیت یہ نہ ہوجائے کہ دوسرے کے لئے وہی پسند کرے جو اپنے لئے پسند کرتا ہے

"اخلاقیات" میں موجودہ دنیا کی پسندیدگی وناپسندیدگی کا معیار بدل گیا ہے، اسی کا نتیجہ ہے کہ عزت وناموس اور حفاظتِ نسل کی اہمیت دن بدن گھٹتی جارہی ہے اور ایک طبقہ کے نزدیک تو تقریباً ختم ہوچکی ہے، ایسی حالت میں مذکورہ حدیث میں انسانی زاویۂ نگاہ اور ایمان والی زندگی ہی کا معیار مراد ہوگا۔

ان کی خلاف ورزی کی صورت میں تعزیرات اور سزائیں ہیں

(ج) مقررہ حدود وقیود کی خلاف ورزی کی صورت میں شریعت نے اخروی عذاب کی وعید کے ساتھ دنیاوی

تعزیرات وحدود بھی مقرر کئے ہیں کہ اس کے بغیر صالح معاشرہ وجود میں نہیں آسکتا۔

شریعت نے حفاظتِ نسل کے لئے عفت وپاکدامنی کا معیار اتنا بلند کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:۔

لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن[1] — کوئی بدکار ایمان کی حالت میں بدکاری کرہی نہیں سکتا ہے۔

دوسرا ارشاد ہے:۔

العینان زناھا النظر والاذنان زناھما الاستماع واللسان زناہ الکلام والید زناھا البطش والرجل زناھا الخطی[2] الخ — آنکھ کا زنا دیکھنا، کانوں کا زنا سننا، زبان کا زنا بات چیت کرنا، ہاتھ کا زنا پکڑنا اور پاؤں کا زنا چلنا ہے۔

پھر ان چیزوں پر پابندی لگائی گئی جو نفسیاتی خواہشات کو برانگیختہ کرنے والی ہیں۔ اس سلسلہ میں شریعت نے بتدریج ان تمام چیزوں کے ختم کرنے یا ان کا استعمال بدل دینے کا حکم دیا جن سے اس فعل میں مدد ملتی ہے۔

دنیا میں "خیر" کے ساتھ "شر" کا وجود بھی ناگزیر ہے اور اشیاء میں نفع کے ساتھ "نقصان" اس سے بھی انکار نہیں ہوسکتا ہے کہ چیزیں اپنی پیدائش کے لحاظ سے بہمہ وجوہ بری نہیں ہوتی ہیں، بلکہ ان میں شر اور نقصان کے ساتھ خیر اور نفع کا پہلو بھی ہوتا ہے، اس لئے اصل اس کا طریق استعمال ہے اور خیر وشر کا فیصلہ غلبہ کے اعتبار سے ہے اور ان ہی دونوں بنیادوں کو پیش نظر رکھنے سے صالح معاشرہ کی تشکیل ہوتی ہے۔

تعزیر کے درجہ میں وسعت | شریعت نے "حفاظت نسل" کے قوانین کی خلاف ورزی کی صورت میں جو سزائیں مقرر کی ہیں، ان میں موقع ومحل کے لحاظ سے وسعت سے کام لیا ہے، کیونکہ تعزیری طور پر جو سزائیں دی جاتی ہیں ان میں بالعموم وسعت کا لحاظ ناگزیر

---

[1] بخاری ومسلم [2] مسلم از مشکوٰۃ۔

ہوتا ہے، چنانچہ فقہاء کہتے ہیں :۔

وان رای الامام ان یضم الی الضرب فی التعزیر الحبس فعل [1]

حکومت اگر مناسب سمجھے تو "تعزیر" میں مار پیٹ کے ساتھ قید بھی کر سکتی ہے۔

حد کے مرحلہ میں سختی کا حکم ہے

لیکن جب معاملہ کی نوعیت حد (مقررہ سزا) کے مرحلہ تک پہنچ جائے اور معاشرہ بھی اس کا متحمل بن گیا ہو تو پھر مجرم کے ساتھ نہ رعایت کی گنجائش ہے اور نہ حکومت حد کے نفاذ میں لیت و لعل کی مجاز ہے، البتہ حد کے بھی درجے اور مرتبے ہیں، مثلاً ایک درجہ کا حکم قرآن میں یہ ہے۔

وَالّٰتِیْ یَأْتِیْنَ الْفَاحِشَۃَ مِنْ نِّسَائِکُمْ فَاسْتَشْهِدُوْا عَلَیْهِنَّ اَرْبَعَۃً مِّنْکُمْ فَاِنْ شَهِدُوْا فَاَمْسِکُوْهُنَّ فِی الْبُیُوْتِ حَتّٰی یَتَوَفّٰهُنَّ الْمَوْتُ اَوْ یَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِیْلاً۔ (۴/۱۵)

جو عورتیں بدچلنی کی مرتکب ہوں تو چاہیے کہ چار آدمیوں کی اس پر گواہی لو، اگر چار گواہ گواہی دے دیں تو پھر ایسی عورتوں کو گھروں میں بند رکھو یہاں تک کہ موت ان کی عمر پوری کر دے یا اللہ ان کے لئے دوسری راہ پیدا کر دے۔

یعنی عمر قید کی سزا دو۔ یہ حکم اس وقت تک کے لئے ہے جب تک معاشرتی حالت دوسرے درجہ کے حکم کی متحمل نہ بن جائے، "اَوْ یَجْعَلَ اللّٰهُ لَهُنَّ سَبِیْلاً" سے یہی مراد ہے، ورنہ ایک ساتھ جملہ احکام کے نازل کر دینے میں کیا دشواری تھی۔

ظاہر ہے کہ جو عورت بے حیائی کی اس منزل پر پہنچ چکی ہو کہ اس کی بدچلنی پر عینی شہادتیں گزر سکتی ہوں اس کی سزا مکمل "نظر بندی" کے سوا اور کچھ ہو ہی نہیں سکتی ہے۔

اسی سلسلہ کی دوسری آیت یہ ہے :۔

وَالَّذَانِ یَأْتِیٰنِهَا مِنْکُمْ فَاٰذُوْهُمَا فَاِنْ تَابَا وَاَصْلَحَا فَاَعْرِضُوْا عَنْهُمَا (۴/۱۶)

جو دو شخص تم میں سے بدچلنی کے مرتکب ہوں، ان کو تکلیف اور سزا دو کہ وہ اس کی اذیت

[1] ہدایہ اولین ص ۵۱۲

محسوس کرنے لگیں، پھر اگر وہ دونوں توبہ کرلیں اور

اپنی حالت سنوار لیں تو انہیں چھوڑ دو۔

یعنی اصلاح حال کی امید کے بعد عمر قید کی سزا میں تخفیف کی گنجائش ہے ان سزاؤں میں موقع و محل کے لحاظ سے بدچلنی (بدکاری) کی کئی صورتیں شامل ہوسکتی ہیں، نیز اس میں (ایام قید میں) تربیت کا پہلو بھی پوشیدہ ہے، ورنہ "تابا واصلحا" کا کوئی محل نہ رہے گا، اور مرد کے معاملہ میں سزا پر زیادہ زور ہے اور عورت کے بارے میں قید پر زیادہ زور ہے کہ وہ اپنی صنفی کمزوری کی وجہ سے زیادہ سزا کی متحمل نہیں ہوسکتی ہے۔

دوسرے درجہ کا حکم یہ ہے :۔

دو قسم کے حدود | اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَّلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِيْ دِيْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِيْنَ (۲۴/۲)

زانیہ اور زانی ہر ایک کو سو سو کوڑے مارو، ان دونوں پر اللہ کا قانون نافذ کرنے میں رحم اور مہربانی نہ حائل ہونا چاہیئے اگر تم اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتے ہو اور سزا دیتے وقت مومنوں کا ایک مجمع موجود ہونا چاہیئے۔

یہ سزا کنوارے غیر شادی شدہ کے لئے ہے، اس کے ثبوت اور نفاذ کے لئے نہایت کڑی شرطیں مقرر ہیں، ان کے بغیر یہ حد (سزا) جاری نہیں ہوسکتی ہے، یہ بھی ضروری ہے کہ سزا مجمع کے سامنے دی جائے تاکہ دوسرے لوگوں کو عبرت اور سبق حاصل ہو۔

شادی شدہ مجرم کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم فرمایا ہے۔

ان ماعزا اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فاقر عندہ اربع مرات فامر برجمہ[1]

ماعز (ایک شخص کا نام) رسول اللہؐ کے پاس آیا اور چار مرتبہ اقرار کیا تو آپؐ نے رجم کا حکم دیا۔

"رجم" مجرم پر پتھراؤ کرنے کو کہتے ہیں (اس کی تفصیل آگے آرہی ہے) رجم کا ثبوت

---

[1] ابوداؤد از مشکوٰۃ

مختلف حدیثوں میں ملتا ہے، اگرچہ ان میں اختلاف بھی ہے، مگر بڑی حد تک تطبیق کی صورتیں بیان کی گئی ہیں، البتہ رجم کے سلسلہ میں جو آیت "منسوخ التلاوۃ" کہی جاتی ہے اگر اس کو صحیح تسلیم کرلیں (گو اس سے سنگین اعتراض کا دروازہ کھلتا ہے) اور اس سے رجم کا ثبوت مانیں تو پھر اس حکم کو منسوخ ماننا ہی پڑیگا، کیونکہ ایک حکم نازل ہونے کے بعد پھر اسکو اسقدر منسوخ قرار دیدینا کہ تلاوت کی بھی اجازت نہ ہے جب کہ دوسری منسوخ آیتیں تلاوت کی جاتی ہیں، اسی صورت میں ہوسکتا ہے کہ قطعی طور پر اس کو بنیاد سے ختم کرنا مقصود ہو۔ اس موقع پر اس کی تحقیق اور اس پر تفصیلی بحث مقصود نہیں ہے، صرف حکم بیان کرنا مقصود ہے۔

اس جرم کے ثبوت کے لئے فقہاء نے بڑی کڑی شرطیں رکھی ہیں، جن کی تفصیل فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے، اگر ان کے بعد بھی جرم ثابت ہو جائے تو پھر شریعت نے کنوارے اور شادی شدہ مجرم کے لئے مذکورہ دو سزائیں مقرر کی ہیں، جو بظاہر سخت معلوم ہوتی ہیں، لیکن یہ سختی موجودہ احول اور مزاج کے اعتبار سے ہے، جس میں جرم کی پرورش ہوتی ہے ورنہ جن لوگوں کے سامنے صالح معاشرہ کا تخیل ہے اور اس فعل کے اجتماعی زندگی میں مفر اثرات ہیں ان کے نزدیک یہ سختی سختی نہیں ہے، بلکہ صحت کی بحالی کے لئے ناگزیر طور پر کڑوی دوا کا استعمال ہے کہ اس کے بغیر معاشرہ نہ صحت مند ہوسکتا ہے اور نہ ہی وہ صحت برقرار رکھ سکتا ہے۔

بعض ترقی یافتہ ممالک میں بعض جرائم کی اس سے زیادہ سخت سزائیں دی جاتی ہیں مثلاً بغاوت اور خفیہ خبر رسانی کی سزا بجلی کے کرنٹ کے ذریعہ اس طرح دی جاتی ہے کہ مجرم تڑپتا رہتا ہے اور جان نہیں نکلتی ہے۔

اس قسم کی سخت سزاؤں سے ایک طرف تو فعل کی شناعت وخباثت ذہن نشین ہوتی رہتی ہے، دوسری طرف ارتکاب کی ہمت نہیں ہوتی ہے، جس حکومت اور معاشرت میں برضا و رغبت عزت وناموس پر حملہ جرم ہی نہ قرار پائے اس میں ظاہر ہے

نہ حفاظت نسل کی اہمیت باقی رہے گی نہ عزت و ناموس کی حفاظت کی کوئی ضمانت ہو گی۔

نکاح، طلاق، نسب وغیرہ کے مسائل ہیں

(د) نکاح، طلاق، خلع، عدت، نسب وغیرہ کے مسائل ہیں، قرآن حکیم میں ہے:-

يَآ اَيُّهَا الَّذِيۡنَ اٰمَنُوۡا لَا يَحِلُّ لَكُمۡ
اَنۡ تَرِثُوا النِّسَآءَ كَرۡهًا ؕ وَلَا تَعۡضُلُوۡهُنَّ
لِتَذۡهَبُوۡا بِبَعۡضِ مَآ اٰتَيۡتُمُوۡهُنَّ
اِلَّاۤ اَنۡ يَّاۡتِيۡنَ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ ۚ
وَعَاشِرُوۡهُنَّ بِالۡمَعۡرُوۡفِ ۚ فَاِنۡ
كَرِهۡتُمُوۡهُنَّ فَعَسٰۤى اَنۡ تَكۡرَهُوۡا
شَيۡـًٔـا وَّيَجۡعَلَ اللّٰهُ فِيۡهِ خَيۡرًا
كَثِيۡرًا۔ (۴/۱۹)

اے ایمان والو! تمہارے لئے یہ بات جائز نہیں
کہ عورتوں کو میت کی میراث سمجھ کر ان پر زبردستی
قبضہ کر لو اور نہ ایسا کرنا چاہیئے کہ جو مال و متاع
انہیں دے چکے ہو اس میں سے کچھ لے نکلنے کے
لئے ان پر سختی کرو اور انہیں روک رکھو، اِلّا یہ کہ
وہ علانیہ بدچلنی کی مرتکب ہوئی ہوں اور دیکھو
عورتوں کے ساتھ معاشرت کرنے میں نیکی اور انصاف
ملحوظ رکھو، پھر اگر ایسا ہو کہ تمہیں کسی وجہ سے وہ
ناپسند ہوں تو بے ضبط اور بے قابو نہ ہو جاؤ عجب
نہیں کہ ایک بات تم ناپسند کرتے ہو اور اسی میں
اللہ نے تمہارے لئے کچھ بہتری رکھ دی ہو۔

آگے کی آیتیں اس سے بھی زیادہ حسن سلوک پر دلالت کرتی ہیں، مثلاً

وَاِنۡ اَرَدْتُّمُ اسۡتِبۡدَالَ زَوۡجٍ مَّكَانَ
زَوۡجٍ ۙ وَّاٰتَيۡتُمۡ اِحۡدٰٮهُنَّ قِنۡطَارًا
فَلَا تَاۡخُذُوۡا مِنۡهُ شَيۡـًٔـا ؕ اَتَاۡخُذُوۡنَهٗ
بُهۡتَانًا وَّ اِثۡمًا مُّبِيۡنًا ۞ وَكَيۡفَ تَاۡخُذُوۡنَهٗ
وَقَدۡ اَفۡضٰى بَعۡضُكُمۡ اِلٰى بَعۡضٍ وَّاَخَذۡنَ
مِنۡكُمۡ مِّيۡثَاقًا غَلِيۡظًا (۴/۲۰-۲۱)

اگر تم حسن معاشرت کے ساتھ نباہ نہ کر سکو اور ارادہ
کر لو کہ ایک بیوی کو چھوڑ کر اس کی جگہ دوسری
کرو گے اور پہلی بیوی کو تم نے چاندی سونے
کا ایک ڈھیر بھی (مہر میں) دیدیا ہو تو بھی نہیں چاہیئے
کہ اسے علیحدہ کرتے ہوئے اس میں سے کچھ واپس
لے لو کیا تم چاہتے ہو کہ اپنا دیا مال بہتان لگا کر

اور ظلم و تعدی کر کے واپس لے لو۔

طلاق کے سلسلہ میں ہے:۔

فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ۔ (۲/۲۲۹)

طلاق رجعی کے بعد دو ہی راستے رہ جاتے ہیں یا تو اچھے طریقہ پر روک لینا ہے یا پھر حسن سلوک کیساتھ الگ کر دینا ہے اور تمہارے لئے جائز نہیں ہے کہ جو کچھ اپنی بیویوں کو دے چکے ہو اس میں سے کچھ واپس لو۔ ہاں اگر زن و شوہر کو خوف ہو کہ وہ خدا کی حدود کو قائم نہیں رکھ سکیں گے۔

"خلع" کے بارے میں ہے:۔

فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ۔ (۲/۲۲۹)

اگر تم دیکھو کہ ایسی صورتیں پیدا ہو گئی ہیں اور واقعی اندیشہ ہے کہ اللہ کے ٹھہرائے ہوئے واجبات و حقوق ادا نہ ہو سکیں گے تو پھر شوہر اور بیوی کے لئے کچھ گناہ نہ ہو گا اگر بیوی اپنا پیچھا چھڑانے کے لئے بطور معاوضہ کے اپنے حق میں سے کچھ دیدے اور شوہر اسے لے کر علیحدگی پر راضی ہو جائے۔

"عدّت" کے بارے میں ہے:۔

وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ (۶۵/۱)

اور عدت کا شمار رکھو اور اللہ سے ڈرتے رہو جو کہ تمہارا پروردگار ہے۔

"نسب" کے سلسلہ میں ہے:۔

وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ (۲/۲۲۸)

اگر وہ اللہ اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتی ہیں تو ان کے لئے جائز نہیں ہے کہ جو چیز اللہ نے ان کے شکم میں پیدا کر دی ہو اسے چھپائیں (کہ اس سے

عدت میں خلل ہوگا اور نسب غیر محفوظ ہو جائے گا)

شریعت نے ان میں سے ہر ایک کے متعلق تفصیلی احکام بیان کئے ہیں اور جگہ جگہ حدود وقیود کی پابندی کی تاکید کی ہے، مثلاً تلك حدود الله فلا تقربوها (یہ اللہ کی حدیں ہیں ان کے قریب نہ جاؤ) تلك حدود الله فلا تعتدوها (یہ اللہ کی حدیں ہیں ان سے تجاوز نہ کرو) وغیرہ۔

صنف نازک کا مسئلہ اور اسلامی شریعت

صنف نازک کا مسئلہ تاریخ کے ہر دور میں نازک رہا ہے اور دنیا نے اکثر اس کے ساتھ بے انصافی کی ہے، افلاطون تک نے اس کو مشترک ملک قرار دینے کی تجویز کی ہے[1]، ادھر مذہب کی بگڑی ہوئی شکلوں اور اس کے نمائندوں نے بھی اس کے ساتھ کچھ اچھا سلوک نہیں کیا ہے، خواہ یہ زمانہ کی ستم ظریفی ہو یا عورت کی فطری کمزوری کا نتیجہ کہ ہر دور میں اس کی قسمت کا فیصلہ مردوں کے ہاتھ میں رہا ہے اور وہی اپنے خودغرضانہ اور نفس پرستانہ جذبات کے مطابق اس سے متعلق جملہ مسائل طے کرتے رہے ہیں، اسی کا یہ ردعمل ہے کہ اب وہ آزاد ہو کر اپنا اصل مقام بھی چھوڑنے پر آمادہ ہے اور تمام حدود وقیود سے بے نیاز ہو کر نیا مقام تلاش کرنے میں سرگرداں ہے، لیکن اس میں بھی اس کے رہنما مرد ہی ہیں، اس لئے توقع نہیں کہ وہ اپنے مقصد میں کامیاب ہو۔

لیکن الٰہی شریعت نے اس کی مستقل حیثیت تسلیم کی ہے اور دو زندگیوں کو ملا کر ایک زندگی قرار دی ہے، جو ذمہ داریاں اس کے سپرد کیں اور جو مقام اس کو عطا فرمایا ہے، اس میں اس کی فطری ساخت کا اعتبار کیا ہے، نہ کہ مردوں کے خودغرضانہ جذبات کا، فطری نقشہ میں جو لکیریں مشترک تھیں، ان میں دونوں کا یکساں لحاظ کیا گیا ہے اور جو الگ الگ تھیں ان میں کچھ امتیاز کیا ہے، اس بنا پر کچھ باتیں دونوں میں مشترک قرار پائیں اور کچھ دونوں کے لئے الگ الگ مخصوص ہیں، مگر زندگی کی تکمیل کے لئے دونوں کی یکساں ضرورت ہے اور دونوں ایک دوسرے کے محتاج ہیں، ان دونوں کی انفرادیت

---

[1] ملاحظہ ہو جمہوریہ افلاطون۔

اور اشتراک کو ملحوظ رکھ کر شریعت نے جو آمیزہ تیار کیا ہے، درحقیقت اسی سے زندگی خوشگوار بنتی ہے ظاہر ہے کہ صنف نازک اپنی انفرادی خصوصیات کی بنا پر ہمہ وقت اس قابل نہیں رہتی ہے کہ زندگی کی جدوجہد کی متحمل بن سکے، اس بنا پر دونوں کے کام کے دائروں اور اس کی راہوں میں فرق کیا ہے، مگر اس سے ان کے حقوق پر کوئی اثر نہیں پڑتا ہے، جیسا کہ قرآن حکیم میں ایک دوسرے پر حقوق میں دونوں کو برابر قرار دیا گیا ہے۔

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ (۲۲۸/۲) — عورتوں کے لئے بھی اسی طرح کے حقوق مردوں پر ہیں جس طرح کے حقوق مردوں کے عورتوں پر ہیں۔

فقہار نے عورتوں سے متعلق احکام پر تفصیلی بحث کی ہے، ان میں سے بعض بحثیں موجودہ حالات کے پیش نظر دشوار گزار بن گئی ہیں اور بعض کی ضرورت باقی نہیں رہ گئی ہے، ان بحثوں میں فقہار کے اختلاف بھی مذکور ہیں، جو بڑی حد تک حالات و مقامات اور زاویۂ نگاہ کی تبدیلی پر مبنی ہیں، ان سب سے مستفید ہونے اور دشواریوں پر قابو پانے اور بعض مسائل پر از سر نو غور و خوض کی ضرورت ہے۔

(۴) حفاظت عقل کے لئے :۔

حفاظت عقل کیلئے نشہ آور چیزوں پر پابندی ہے	(۱) تمام نشہ آور چیزوں کے استعمال پر پابندی لگائی گئی ہے اور اس پابندی میں اصول تدریج سے کام لیا گیا ہے، مثلاً

ابتدائی مرحلہ کا یہ حکم تھا:۔

يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا (۲۱۹/۲) — اے پیغمبر تم سے لوگ شراب اور جوئے کے بارے میں پوچھتے ہیں، ان سے کہدو ان دونوں چیزوں میں نقصان بہت ہے اور انسان کے لئے فائدے بھی ہیں لیکن ان کا نقصان فائدہ سے بہت زیادہ ہے۔

اس آیت میں شراب اور جوئے کے نفع و نقصان کے بارے میں یہ اصولی حقیقت بیان

کی گئی ہے کہ چیزوں میں صرف نفع ہی نہ دیکھنا چاہیئے کیونکہ کوئی چیز بھی کسی نہ کسی حیثیت سے نفع سے خالی نہیں ہوتی ہے، بلکہ نفع اور نقصان دونوں پر نظر ڈالنی چاہیئے، جس چیز میں نقصان زیادہ ہو اُسے ترک کر دینا چاہیئے، خواہ تھوڑا بہت نفع بھی حاصل ہوتا ہو، اور جس چیز میں نفع زیادہ ہو اسے اختیار کرنا چاہیئے خواہ اس میں تھوڑے سے نقصان کا بھی اندیشہ ہو۔

قدیم زمانہ میں اور اب بھی یہ خیال کیا جاتا ہے کہ شراب سے جنگ کرنے میں مدد ملتی ہے اور جوا حصول مال کا ذریعہ ہے، اس بارے میں مذکورۂ بالا آیت میں ایک اصولی حقیقت بیان کرکے ترک وقبول کا ایک معیار مقرر کیا گیا ہے، دوسرے مرحلہ کا حکم یہ ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ (۴۳/۴)	اے ایمان والو! ایسا کبھی نہ کرو کہ تم نشہ میں ہو اور نماز کا ارادہ کرو، نماز کے لئے ضروری ہے کہ تم ایسی حالت میں ہو کہ جو کچھ زبان سے کہو ٹھیک طور پر اسے سمجھو۔

اس سے نماز کے اوقات میں شراب پینے کی ممانعت کی گئی، تیسرے مرحلہ میں بالکلیہ ممانعت کا قانون نازل ہوا۔ چنانچہ فرمایا:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (۹۰/۵)	اے ایمان والو! شراب، جوا اور بت گندی چیزیں ہیں، ان کا تعلق شیطانی حرکات سے ہے، اس لئے تم پرہیز کرو، تاکہ فلاح پاؤ۔

خلاف ورزی کی صورت میں سزائیں ہیں (ب) اس حکم کی خلاف ورزی کی سزائیں مقرر کی گئی ہیں، مگر ابتدائی تعزیر کے درجہ میں وسعت رکھی گئی ہے، کیونکہ اشخاص واحوال کے لحاظ سے سزائیں تفاوت ناگزیر ہے، اسی بنا پر اس بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے مختلف طرزِ عمل منقول ہیں۔

البتہ صورت حال جب "حد" کے درجہ تک پہنچ جائے تو اس کی سزا اسّی کوڑے مقرر ہے، چنانچہ فقہ میں ہے:۔

وحد الخمر والسکر فی الحر ثمانون سوطا باجماع الصحابۃ[1] — شراب اور نشہ کی سزا اسّی کوڑے ہیں۔ یہ صحابہ کے اتفاق سے ثابت ہے۔

مگر عادی مجرم کے لئے اس میں بھی تبدیلی کی گنجائش ہے، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مجرم کے متعلق جو تین مرتبہ اس جرم میں ماخوذ ہوچکا تھا، فرمایا:۔

فان اعاد فی الرابعۃ فاقتلوہ[2] — اور اگر چوتھی مرتبہ بھی لایا جائے تو اس کو قتل کردو۔

اس سے مقصود "سختی" ہے قتل نہیں ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دوسرے شخص کو جو چوتھی مرتبہ شراب نوشی میں ماخوذ ہوا تھا، قتل کی سزا نہیں دی۔

ثم اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم بعد ذٰلک برجل قد شرب فی الرابعۃ فضربہ ولم یقتلہ[3] — پھر ایک شخص حضورؐ کی عدالت میں لایا گیا جس نے چوتھی مرتبہ شراب پی تھی، آپ نے اس کو مار کی سزا دی اور قتل نہیں کیا۔

جس سے ثابت ہوتا ہے کہ مقررہ سختی میں بھی مزید سختی کی گنجائش ہے، یہ واضح رہے کہ فقہاء نے ثبوت جرم اور حد کے نفاذ کے لئے جو شرطیں مقرر کی ہیں ان کے پائے جانے کے بعد ہی حد کا اجراء ہوگا، اس کی تفصیلات فقہ کی کتابوں میں مذکور ہیں۔

موجودہ دور میں شراب نوشی فیشن بن گئی ہے اور ترقی کی علامت سمجھی جانے لگی ہے لیکن کسی برائی کے عام ہوجانے سے نہ اس کی برائی میں کمی پیدا ہوتی ہے اور نہ اس کے مضر اثرات ونقصانات سے بچاؤ ہوتا ہے۔ تقریباً چودہ سو سال پہلے "رسول اللہ" نے شراب کو "ام الخبائث" قرار دیا ہے، اس کے نفسیاتی اثرات کا مشاہدہ پہلے سے زیادہ آج ہو رہا ہے۔

---

[1] ہدایہ اولین ص ۵۰۶ [2] ترمذی وغیرہ [3] ایضاً

یہ عجیب بات ہے کہ ہر دور میں اس کو طبّی اور اخلاقی نقطۂ نگاہ سے نہایت مضر تسلیم کیا گیا ہے، اسی بناء پر حکومتیں اس کے رواج کو کم کرنے کے لئے برابر کوششیں کرتی رہی ہیں، پھر بھی اس میں کامیابی نہیں ہو سکی ہے، اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ قانون کے نفاذ اور معاشرہ کے سدھارنے کے لئے جس قسم کا طریق کار درکار ہے اس پر موجودہ حکومتیں عمل نہیں کرتی ہیں، یا تو ان میں اس کی اہلیت نہیں ہوتی ہے اور یا وہ ایمانداری کے ساتھ کرنا نہیں چاہتی ہیں۔

ایک مریض جس کے "اعضاء رئیسہ" پر شدید قسم کی ضربیں پڑی ہوں جس سے وہ ماؤف ہو گئے ہوں اور فرض منصبی سے غافل ہوں اس کو محض ضابطہ کی خانہ پری سے نہیں بلکہ مکمل علاج ہی سے فائدہ ہوگا، اس لئے جب تک معاشرہ کی اصلاح نہ ہو اس وقت تک محض قانونی بندش زیادہ فائدہ نہیں دے سکتی ہے اور معاشرتی اصلاح کے لئے ضمیر کی بیداری اور ایسی تدبیر کے بغیر چارہ نہیں ہے، جو عالم انفس کو جھنجھوڑ کر رکھ دے۔

برائیوں اور بدعادتوں سے بچنے کی ممانعت ہے

(ج) ان تمام برائیوں اور عادتوں سے روکا گیا جن کا اثر نفسیاتی لحاظ سے قلب و دماغ پر پڑتا ہے، قرآن حکیم کی اس آیت میں اسی طرف اشارہ ہے :-

لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا (اعراف ۱۷۹)	ان کے پاس دل ہیں مگر تفقہ سے خالی ہیں آنکھیں ہیں مگر دیکھتے نہیں ہیں، کان ہیں، مگر سنتے نہیں ہیں۔

جس طرح انسان کے اقوال و افعال کا اثر ظاہری اعضاء پر پڑتا ہے، اس سے کہیں زیادہ باطنی اعضاء متاثر ہوتے ہیں، کن کن چیزوں سے کس کس طرح وہ اثر قبول کرتے ہیں، یہ بحث نہایت دقیق ہے، دراصل قلب و دماغ کی ذکاوت اور اثر پذیری کا مطالعہ کرنے کے لئے محض علمی تحقیقات کافی نہیں ہیں، بلکہ "معروف اور منکر" کی تحلیل اور

اس کے نفسیاتی تجزیہ کی بھی ضرورت ہے، جو حکمتِ ایمانی کے بغیر ممکن نہیں ہے۔

تعلیم وتربیت پر زور ہے | (د) تعلیم وتربیت پر زور دیا گیا ہے، جس سے عقل کی فطری صلاحیتیں بیدار ہوں اور اچھائیوں نیز اچھی عادتوں کے ذریعہ ان میں جلا پیدا ہوتی ہے۔ قرآن حکیم کی سب سے پہلی آیت میں ان دونوں کا تذکرہ ہے۔

اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِيْ خَلَقَ خَلَقَ	پڑھیے اپنے رب کے نام کے ساتھ جس نے پیدا
الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ اِقْرَأْ وَرَبُّكَ	کیا، اس نے انسان کو جمے ہوئے لہو سے پیدا کیا
الْأَكْرَمُ الَّذِيْ عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ	پڑھیے اور آپ کا پروردگار بہت کرم کرنے والا ہے
الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ (۹۶/۱-۵)	جس نے قلم کے ذریعہ سکھایا انسان کو سکھایا جو کچھ وہ نہیں جانتا تھا۔

اس آیت میں انسان کی پیدائش اور علم دونوں کا ایک ساتھ ذکر کرنے سے اس بات کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ انسانیت کے اصل جوہر علم ہی سے (جس میں تربیت بھی شامل ہے) نمودار ہو سکتے ہیں، اس کے بغیر اس کی حیوانی جبلت کی اصلاح نہیں ہو سکتی ہے، چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر فرمایا۔

الناس معادن کمعادن الذھب	لوگ سونے اور چاندی کے کانوں کے مثل ہیں
والفضۃ خیارھم فی الجاھلیۃ خیارھم	جو زمانۂ جاہلیت میں اچھے تھے وہ اسلام میں بھی
فی الاسلام اذا فقھوا (الحدیث)	اچھے ہیں، بشرطیکہ وہ تفقہ حاصل کریں۔

"تفقہ" تعلیم وتربیت دونوں کو شامل ہے اور حدیث میں خراب اثرات دور کرنے اور اچھے کو پائدار بنانے میں ان دونوں کے کردار کی طرف اشارہ ہے۔

(۵) حفاظت مال کے لئے۔

حفاظت مال کے لئے مختلف قسم کے ظاہری احکام ہیں | (۱) باہمی تبادلہ، مال کی منتقلی، خرید وفروخت، ہبہ، عاریت، وراثت وغیرہ سے متعلق تفصیلی احکام وقوانین

مقرر کئے گئے ہیں، قرآن حکیم میں ہے:۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ (۴/۲۹)

اے ایمان والو! ایک دوسرے کا مال آپس میں ناحق نہ کھاؤ، ہاں اس صورت میں کھا سکتے ہو کہ آپس کی رضامندی سے تجارت ہو (اور اپنے حصہ کے مطابق ہر شخص اپنا حق لے لے)۔

آگے کا ٹکڑا یہ ہے:۔

وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ (۴/۲۹)

اور اپنی جانوں کو ہلاک نہ کرو۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مالیات کا تعلق بڑی حد تک حفاظتِ نفس سے ہے، اگر اس کے انتظام و انصرام میں کوتاہی کی گئی تو حقوق کی پائمالی سے مہلک نتیجہ برآمد ہو سکتا ہے، جیسا کہ مشاہدہ ہے۔

دوسری جگہ ہے:۔

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (۲/۱۸۸)

ایسا نہ کرو کہ آپس میں ایک دوسرے کا مال ناجائز طریقہ سے کھاؤ اور نہ ایسا کرو کہ مال و دولت کو حاکموں تک پہنچنے کا (اپنی طرف مائل کرنے کا) ذریعہ بناؤ تاکہ (اس مخفی اور پر پیچ طریقہ سے) دوسروں کے مال کا کوئی حصہ ناحق وصول کر لو۔

اس سلسلہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عام اصول یہ بیان فرمایا ہے۔

لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام (الحدیث) اسلام میں نہ خود نقصان اٹھانا ہے اور نہ دوسرے کو نقصان پہنچانا ہے۔

مالیاتی نظام بہت وسیع ہے، موجودہ دنیا نے اس میں بڑی ترقی کی ہے جس کی بنا پر نئے نئے مسائل پیدا ہو گئے ہیں، ان کے بارے میں کوئی متوازن صورت

نکالے بغیر کوئی نظام چل ہی نہیں سکتا، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ہر نئی شکل کو قبول کر لیا جائے بلکہ یہ ہے کہ نئی شکلوں پر سنجیدگی کے ساتھ غور کیا جائے، ان کے فوائد و نقصان کو سمجھا جائے، پھر اخلاقی اور معاشرتی نقطۂ نگاہ سے ان پر نظر ڈالی جائے اور قرآن و سنت اور فقہی تصریحات کی روشنی میں ان کا مناسب حل نکالا جائے۔

ظاہر ہے کہ اس کام میں بڑی مہارت اور واقفیت کی ضرورت ہوتی ہے اور یک طرفہ تعلیم و تجربہ اس کے لئے قطعاً ناکافی ہے، قدیم و جدید دونوں میں مہارت یا دونوں کے اجتماع سے یہ کام انجام پا سکتا ہے۔

باطنی طور پر بھی حفاظت کا انتظام ہے (ب) آمدنی اور پیداوار کا ایک حصہ اہل حاجت کی ضروریات اور دیگر رفاہ عام کے کاموں میں صرف کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اس سے باطنی طور پر مال کی تطہیر و حفاظت ہوتی ہے، قرآن حکیم میں ہے:۔

يَمْحَقُ اللّٰهُ الرِّبٰوا وَيُرْبِي الصَّدَقٰتِ (۲/۲) اللہ سود کو مٹاتا ہے اور خیرات کو بڑھاتا ہے۔

دوسری آیت یہ ہے:۔

وَمَآ اٰتَيْتُمْ مِّنْ رِّبًا لِّيَرْبُوَا فِيْٓ اَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوْا عِنْدَ اللّٰهِ وَمَآ اٰتَيْتُمْ مِّنْ زَكٰوةٍ تُرِيْدُوْنَ وَجْهَ اللّٰهِ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُوْنَ (۳۰/۳۹)	جو تم سود دیتے ہو کہ اس سے اموال میں اضافہ ہو، اللہ کے نزدیک اضافہ نہیں ہوتا ہے اور جو تم زکوٰۃ دیتے ہو اور اس سے اللہ کی رضامندی مقصود ہوتی ہے، ایسے ہی لوگ اموال کو دوگنا کرنے والے ہیں۔

شریعت انسانوں میں باہمی محبت و ہمدردی کا جذبہ پیدا کرنا چاہتی ہے کہ ہر شخص دوسرے کی ضرورت کو اپنی ضرورت سمجھ کر پوری کرے، اس مقصد کے لئے اس نے مختلف صورتیں متعین کی ہیں، ان میں سے بعض کا انتظام اس نے حکومت کے سپرد کیا ہے اور بعض پر نجی طور پر عمل کرنے کا حکم دیا ہے۔

شریعت میں یہ امور اختیار اور مرضی پر منحصر نہیں ہیں، بلکہ قانون اور فرض کی شکل میں لازمی اور ضروری ہیں، اس بات کی آزادی بھی نہیں ہے کہ ایک آدمی جب چاہے اور جتنا چاہے صرف کر دے۔ بلکہ نظم وضبط اور قاعدہ وقانون کے مطابق صرف کرنے کا حکم ہے، مختلف قسم کی آمدنی اور پیداوار کا نصاب اور اس کے مصارف کے قوانین مقرر ہیں۔

جس زمانہ میں نصاب مقرر ہوا ہے اس وقت کے "سکے" مختلف تھے، مگر ان میں باہمی تناسب بھی لازمی رہا ہوگا کہ اس کے بغیر لین دین اور باہمی تبادلہ کا نظام چل ہی نہیں سکتا ہے، اب نہ وہ سکے موجود ہیں، نہ ان پر کاروباری نظام چل رہا ہے، اس بنا پر موجودہ زمانہ کے سکوں ہی کے لحاظ سے ان کی قیمت متعین کرنی ہوگی اور یہ دیکھنا ہوگا کہ مختلف قسم کے جو نصاب مقرر ہیں ان میں باہمی تناسب کا لحاظ تھا یا مستقلاً بلاتناسب ہر ایک کی الگ الگ مقدار مقرر تھی، مثلاً سونے کا نصاب ۲۰ مثقال اور چاندی کا ۲۰۰ درہم ہے، جس کا اندازہ ۷½ تولہ سونا اور ۵۲½ تولہ چاندی معمولی کمی بیشی کے ساتھ کیا جاتا ہے۔

نصوص شرعیہ کی روشنی میں یہ دیکھنا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کی قیمت کے تناسب کا لحاظ کر کے مذکورہ مقدار مقرر فرمائی ہے یا بلاتناسب مقرر کی ہے۔

فقہاء کا یہ کلیہ درست ہے کہ "مقادیر" میں تبدیلی نہیں ہو سکتی، لیکن اس جگہ سوال اس مقدار میں تبدیلی کا نہیں ہے، بلکہ اس میں تناسب قائم رکھنے کا ہے، بشرطیکہ رسول اللہؐ نے تناسب کا لحاظ کیا ہو۔

غلط راہوں اور جذبات پر پابندی ہے (ج) ان تمام راہوں اور جذبات پر پابندی لگائی گئی ہے، جن کا نتیجہ دنیوی یا اُخروی زندگی کی ہلاکت وبربادی کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے، بلکہ مال صاحبِ مال کے لئے وبال بن جاتا ہے، مثلاً مال کی حرص، بخل اور سود وغیرہ، قرآن حکیم میں ہے:۔

وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِيْنَ يَبْخَلُوْنَ بِمَآ جن لوگوں کو اللہ نے اپنے فضل وکرم سے مقدور

اٰتٰهُمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُوْنَ مَا بَخِلُوْا بِهٖ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ (۳/۱۸۰)

دیا ہے اور وہ مال خرچ کرنے میں بخل کرتے ہیں تو وہ یہ نہ سمجھیں کہ ایسا کرنا ان کے لئے کوئی بھلائی کی بات ہے، نہیں وہ ان کے لئے بڑی ہی برائی ہے، قریب ہے کہ قیامت کے دن یہ مال ومتاع ان کے گلوں میں عذاب کا طوق بنا کر پہنا دیا جائے۔

دوسری جگہ ہے :۔

وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةِ ۙالَّذِيْ جَمَعَ مَالًا وَّعَدَّدَهٗ ۙ يَحْسَبُ اَنَّ مَالَهٗٓ اَخْلَدَهٗ ۚ كَلَّا لَيُنْۢبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ ۡ وَمَآ اَدْرٰىكَ مَا الْحُطَمَةُ ۭ نَارُ اللّٰهِ الْمُوْقَدَةُ (۳۰/۱۰۴)

وائے ہے ہر عیب کرنے والے اور غیبت کرنے والے کے لیے جو مال جمع کرتا اور گنتا رہا، وہ سمجھتا ہے کہ اس کا مال ہمیشہ رہے گا، ہرگز نہیں بلکہ وہ "حطمہ" میں ڈالا جائے گا، آپ کو معلوم ہے کہ حطمہ کیا ہے، اللہ کی سلگائی ہوئی آگ ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے باطنی ونفسی اثرات کے لحاظ سے فرمایا :۔

ما من يوم يصبح العباد فيه الا ملكان ينزلان فيقول احدهما اللّٰهم اعط منفقا خلفا ويقول الآخر اللّٰهم اعط ممسكا تلفا۔[1]

ہر دن دو فرشتے اترتے ہیں، ان میں سے ایک کہتا ہے اے اللہ خرچ کرنے والے کو اس کا بدل عنایت فرما اور دوسرا کہتا ہے کہ بخل کرنے والے کو ہلاکت و بربادی سے سابقہ پڑے۔

سود کے بارے میں اتنی سخت وعید ہے کہ جو کسی دوسری چیز کے بارے میں نہیں ہے اور سود خوری کو اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ جنگ سے تعبیر کیا گیا ہے۔

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَذَرُوْا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبٰوٓا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ

اے ایمان والو! اگر فی الحقیقت اللہ پر ایمان رکھتے ہو تو اس سے ڈرو اور جس قدر سود مقروضوں کے ذمہ

---

[1] بخاری ومسلم

فَإِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا فَأْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَرَسُوْلِهٖ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوْسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُوْنَ وَ لَا تُظْلَمُوْنَ (۲ / ۲۷۹)	باقی رہ گیا ہے اسے چھوڑ دو، اگر تم نے ایسا نہ کیا تو پھر اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرنے کے لئے تیار ہو جاؤ اور اگر اس باغیانہ روش سے توبہ کرتے ہو تو پھر تمہارے لئے یہ حکم ہے کہ اپنی اصل رقم لے لو اور بقیہ سود چھوڑ دو، نہ تو تم کسی پر ظلم کرو اور نہ تمہارے اوپر ظلم کیا جائے۔

حقیقت یہ ہے کہ شریعت باہمی مواسات و ہمدردی کی بنیاد پر جو نظام قائم کرنا چاہتی ہے، بخل و سود وغیرہ اس کے بالکل خلاف ذہنیت پیدا کرتے ہیں، بخیل اور سود خوار میں باہمی تعاون و محبت کا جذبہ پیدا ہی نہیں ہو سکتا۔ یہ لوگ تو دوسروں کی بے بسی اور احتیاج سے فائدہ اٹھا کر دولتمند بننا چاہتے ہیں، اگر خود غرضی کے جذبات پر کوئی روک نہ ہو تو پھر انسان میں ہمدردی کی بو باس تک باقی نہیں رہتی اور وہ بے رحم درندہ بن کر رہ جاتا ہے، نیز اس کے تمام شریفانہ انسانی احساسات فنا ہو جاتے ہیں۔

بدقسمتی سے جدید دنیا کا اقتصادی نظام بڑی حد تک "سود" پر قائم ہے، ان کو فوراً بالکلیہ ختم کر دینا یقیناً دشوار اور بظاہر مالی خسارہ کا باعث معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کے ساتھ یہ ثابت کرنے سے بھی کہ مروجہ سود وہ نہیں ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں رائج تھا اور جس سے شریعت نے منع کیا ہے، نہ سود کا مسئلہ حل ہوتا ہے اور نہ اس کے مضر اثرات ہی سے نجات ملتی ہے، اس کی صحیح صورت یہ ہے کہ اندرون ملک جو سودی کاروبار چل رہے ہیں دیانتداری کے ساتھ ان پر قابو پانے کی جدوجہد کی جائے پھر بین الاقوامی کاروباری معاملات پر غور کیا جائے اور رفتہ رفتہ اس کی متوازن صورت پیدا کی جائے، سود کے اس پورے نظام میں اگر کوئی پہلو ایسا بھی ہے کہ جس پر سود کا اطلاق حقیقتہً نہیں ہوتا تو نصوص شرعیہ کی روشنی میں اس کو سود سے خارج کر دینے میں تامل نہ

ہونا چاہیے۔

خلاف ورزی کی صورت میں چوری ڈاکہ، زنا وغیرہ کی سخت سزائیں ہیں

(د) حفاظت مال کی خلاف ورزی کرنے والے کو تاوان کا حکم دیا گیا ہے اور مختلف قسم کی سزائیں مقرر کی گئی ہیں، ابتدائی درجہ "تعزیر" کا ہے، جس میں مقصود کے پیش نظر سزا کی نوعیت وکیفیت میں وسعت ہے، لیکن "حد" کے درجہ میں سختی ہے، چنانچہ قرآن حکیم میں چوری کی سزا یہ بیان کی گئی ہے:۔

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوٓا اَيْدِيَهُمَا جَزَآءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللّٰهِ (۵/۳۸)

اور جو چور ہو خواہ مرد ہو یا عورت تو اس کے ہاتھ کاٹ ڈالو، جو کچھ انہوں نے کیا ہے یہ اسکی سزا ہے۔

ڈاکہ زنی کے بارے میں ہے:۔

اِنَّمَا جَزٰٓؤُا الَّذِيْنَ يُحَارِبُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَيَسْعَوْنَ فِي الْاَرْضِ فَسَادًا اَنْ يُّقَتَّلُوْٓا اَوْ يُصَلَّبُوْٓا اَوْ تُقَطَّعَ اَيْدِيْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ مِّنْ خِلَافٍ اَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْاَرْضِ ذٰلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْاٰخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيْمٌ (۵/۳۳)

بلاشبہ ان لوگوں کو جو اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرتے ہیں اور ملک میں خرابی پھیلانے کے لئے دوڑتے پھرتے ہیں، یہی سزا ہے کہ قتل کر دیئے جائیں یا سولی پر چڑھا دیئے جائیں یا ان کے ہاتھ پاؤں مخالف جہتوں سے کاٹ ڈالے جائیں یا انہیں جلاوطن کر دیا جائے (جیسی کچھ سزا ان کے لئے ضروری ہو انہیں دی جائے) یہ ان کے لئے دنیا میں رسوائی ہے اور آخرت میں بھی ان کے لئے عذاب عظیم ہے۔

یہ سزائیں آخری درجہ کی ہیں اور حالات کے پیش نظر ہی ان کا نفاذ ہو سکتا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور خلافت راشدہ کے طرز عمل سے موقع ومحل کی تعیین میں کافی رہنمائی ملتی ہے، فقہائے کرام نے ان مسائل پر نہایت تفصیلی بحثیں کی ہیں، ان کی شرطیں مقرر کی ہیں، قسمیں بیان کی ہیں اور دیگر متعلقہ چیزوں کو وضاحت کے ساتھ ذکر کیا ہے، جب

تک ان سب کا مطالعہ نہ کیا جائے اس وقت تک اصل حقیقت کی وسعت نہیں واضح ہو سکتی ہے ۔

موجودہ زمانہ کے مذاق کے اعتبار سے یہ سزائیں سخت معلوم ہوتی ہیں، لیکن جرائم کی نوعیت اور معاشرہ کی اصلاح کی اہمیت کے لحاظ سے سخت نہیں ہیں، جن لوگوں کی نظر معاشرتی زندگی کی اصلاح اور حقیقی امن و آشتی پر نہیں ہے وہ آزاد ہیں، جو چاہیں سزا مقرر کریں، اور تہذیب کے خود ساختہ محل میں جرائم کی پرورش کرتے رہیں، جیسا کہ اس زمانہ کے حالات شاہد ہیں، لیکن شریعت اپنے بلند مقصد کے پیش نظر سختی پر مجبور ہے، البتہ اس سختی کو بتدریج عملی جامہ پہنانے کی ضرورت ہے ۔

کلیات خمسہ کے مقویات و مکملات دیگر احکام | مذکورۂ بالا احکام کے علاوہ کچھ قوانین اور ہیں جن کا تعلق بھی کلیات خمسہ سے ہے، وہ انہیں قوت بخشنے اور کمال کے درجہ تک پہنچانے والے ہیں، البتہ ان میں سے بعض ایسے بھی ہیں جن کے بغیر مذکورہ احکام کو عملی جامہ پہنایا ہی نہیں جا سکتا، اس بنا پر مقدار کے لحاظ سے خواہ وہ نسبتاً کم ہوں، لیکن کیفیت کے لحاظ سے ان سے بھی زیادہ ہیں، مختصراً ان کو اس طرح تقسیم کیا جا سکتا ہے، مثلاً حفاظتِ جان کے لئے ۔

(۱) قصاص میں مثلیت یعنی برابری کی قید سے متعلق قوانین ہیں جن کی رعایت کے بغیر نہ پوری زجر و تنبیہ ہوتی ہے اور نہ شارع کا مقصد ہی حاصل ہوتا ہے، قرآن حکیم میں ہے۔

يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَيْكُمُ	اے ایمان والو! جو لوگ قتل کر دیئے جائیں ان کے
الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ	لئے قصاص (بدلہ لینے) کا حکم دیا جاتا ہے (لیکن
وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْاُنْثٰى بِالْاُنْثٰى	بدلہ لینے میں ہر انسان دوسرے انسان کے برابر
(۲/۱۷۸)	ہے) آزاد آدمی کے بدلہ آزاد آدمی، غلام کے بدلہ غلام اور عورت کے بدلہ عورت ۔

مثلیت کے باب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریحات اور فقہی تصریحات کافی اہم ہیں، ان سے استفادہ کے بغیر چارہ نہیں ہے، اس باب میں غیر فطری اور دنیوی زندگی کی تقسیم کا اعتبار نہیں ہے، بلکہ شارع کی مقرر کردہ تقسیم ہی قابل عمل ہے۔

حق اور محنت کے سلسلہ میں قوانین ہیں (ب) حفاظت جان کے سلسلہ کے وہ قوانین ہیں جن کا تعلق حق اور محنت سے ہے کہ حق اور محنت کا ثمرہ عدل وانصاف کے ساتھ صاحب حق کو مل سکے، شریعت نے اس کا معیار بہت بلند کیا ہے اور صاحب حق اور محنت کش طبقہ کو بڑی اونچی نظر سے دیکھا ہے، چنانچہ قرآن حکیم میں اکثر وبیشتر جگہ ہے:۔

لَا تَظْلِمُوْنَ وَلَا تُظْلَمُوْنَ (۲/۲۷۹) نہ کسی پر ظلم کرو اور نہ کوئی تم پر ظلم کرے۔

"ظلم" کے پیمانہ کی تشکیل بڑی حد تک معاشرتی زندگی اور اس کے معیار کے لحاظ سے ہوگی، اس بنا پر حق اور محنت سے متعلق قوانین میں معاشرت کے موجودہ تقاضوں کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا ہے، غلاموں کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:۔

هم اخوانكم جعلهم الله تحت ايديكم فمن جعل الله اخاه تحت يده فليطعمه مما ياكل وليلبسه مما يلبس ولا يكلفه من العمل ما يغلبه فان كلفه ما يغلبه فليعنه عليه [1]

وہ تمہارے بھائی ہیں، اللہ نے ان کو تمہارے ماتحت کر دیا ہے جس کے ماتحت اللہ نے اس کے بھائی کو کیا ہے تو وہ جو خود کھائے وہی اپنے بھائی کو کھلائے جو خود پہنے وہی اس کو پہنائے اور جو کام اس کی طاقت سے باہر ہو اسکی تکلیف نہ دے اور اگر تکلیف دے تو خود اس کی مدد کرے۔

اجیروں اور مزدوروں کے متعلق حکم ہے کہ:۔

اعطوا العامل من عمله فان عامل الله لا يخيب [2]

کام کرنے والے کو اس کے کام سے حصہ دو کیونکہ اللہ کا عامل محروم نہیں کیا جاتا ہے۔

---

[1] بخاری کتاب الایمان [2] بخاری

ایک جگہ ارشاد ہے:۔

"مزدور کی مزدوری اس کا پسینہ خشک ہونے سے پہلے ادا کر دیا کرو[۱]"

ایک اور جگہ ہے:۔

"جو شخص مزدور سے کام لے کر اس کو اجرت نہیں دیتا ہے قیامت کے دن میں خود اس کے خلاف مقدمہ دائر کروں گا[۲]"

قرآن وسنت کی مجموعی تصریحات سے حسب ذیل باتیں واضح ہوتی ہیں:۔

(۱) آجر اور مزدور کے تعلقات کی نوعیت حاکم و محکوم جیسی نہیں بلکہ برادرانہ اور مساویانہ ہے۔

(۲) مزدور کو اتنی اجرت دی جائے کہ کم ازکم کھانے پینے کی حد تک دونوں کی معاشی سطح مساوی ہو۔

(۳) مزدور پر اتنا بوجھ نہ ڈالا جائے جو اس کی برداشت سے زیادہ ہو، وقت اور کام کی نوعیت دونوں میں اس کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔

(۴) اگر کوئی کام زیادہ محنت ومشقت کا ہے تو مزدور کو تنہا نہ چھوڑا جائے بلکہ اس کی مدد کی جائے۔

(۵) معاملہ کے وقت اجرت کا تصفیہ اور مزدور کے علم میں اس کا آجانا ضروری ہے[۳]

(۶) مزدور کی مزدوری کے علاوہ حتی الامکان اس کو کام کے منافع میں شریک کرنا مناسب ہے، تاکہ کھانے پینے کی حد تک دونوں کی معاشی سطح برابر ہو سکے۔

(۷) اجرت دینے میں تاخیر درست نہیں ہے۔

اس باب کے مسائل ترتیب وار حل ہونے چاہئیں | اس سلسلہ میں موجودہ دنیا نے ترقی کر لی ہے، معاشرہ بہت بدل چکا ہے، آبادی اور اس کے مسائل بھی بڑی حد تک

---

[۱] ابن ماجہ [۲] ابن ماجہ فی الاحکام و بخاری کتاب الاجارات [۳] نسائی و مسند عبدالرزاق از نصب الرایہ

"پرزینچ" بن گئے ہیں، قدیم زمانہ میں جو کام "پرائیویٹ" کئے جاتے تھے، اب ان کا سرکاری سطح پر کیا جانا ناگزیر ہوگیا ہے اور جو "پرائیویٹ" کئے جاتے ہیں ان کے لئے نئے نئے حالات ومسائل درپیش ہیں، اس بنا پر قرآن وسنّت کی روح اور اس کے مقصد کے پیش نظر ان مسائل کو از سر نو ترتیب دینے کی ضرورت ہے۔

اس سلسلہ میں فقہی جزئیات سے کافی مدد مل سکتی ہے اصل روح اور مقصد سامنے ہونا چاہیئے نہ کہ ان کی موجودہ شکل، کیونکہ اب ان کی بعینہٖ شکلوں کے باقی رکھنے کا زمانہ تقریباً ختم ہوچکا ہے لیکن موجودہ دنیا کے پیدا کئے ہوئے مسائل کے حل میں یہ سنگین غلطی نہ ہونی چاہیئے کہ الاقدم فالاقدم کی رعایت فوت ہوجائے اور جن مسائل کا درجہ بعد کا ہے انہیں اوّلیت دے دی جائے، ایسا نہ ہو کہ زمین اور سرمایہ کی غلط تنظیم وتقسیم کے نتائج خطرناک حد تک پہنچ رہے ہوں، ان کے حل کی موزوں صورت نہ نکالی جائے اور اضافۂ آبادی روکنے کے لئے جدوجہد شروع کر دی جائے۔

اضافۂ آبادی روکنے کا مسئلہ بھی موجودہ دنیا کا اہم مسئلہ ہے، جس کو دولت وتعیش کی حرص نے پیدا کیا ہے اور بڑی بڑی حکومتیں اس کی پشت پناہی کر رہی ہیں، قرآن مجید کا ارشاد ہے۔

وَمَامِنْ دَآبَّةٍ فِي الْاَرْضِ اِلَّا عَلَى اللّٰهِ رِزْقُهَا (۱۱/۶) زمین میں چلنے والا کوئی جانور نہیں ہے جس کی روزی کا انتظام اللہ کے ذمہ نہ ہو۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ قدرتی نظام کے مطابق آمدنی اور پیداوار آبادی کے تناسب سے ہوتی ہے، یہ اور بات ہے کہ اس کی غلط تنظیم وتقسیم اور حکومتوں کی نااہلی کی بنا پر ایک طبقہ معاشی تنگی میں مبتلا ہو جاتا ہو، یہ بات عجیب ہے کہ جو لوگ وحی الٰہی اور مذہب پر ایمان کے مدعی ہیں، ان ہی کے یہاں یہ مسئلہ شدت اختیار کئے ہوئے ہے اور جو ان کے منکر ہیں انہوں نے زمین اور سرمایہ کو اس طرح تقسیم کیا ہے کہ انہیں اس کے برعکس

اضافۂ آبادی کی ضرورت محسوس ہو رہی ہے اور وہ مختلف طریقوں سے اس کی حوصلہ افزائی کرتے ہیں۔

حفاظتِ مال کے لئے قرض اور امانت وغیرہ کے احکام ہیں (ج) حفاظت مال کے سلسلہ میں قرض، امانت، تاوان اور برابر سرابر (مثلیت) کی ادائیگی کے احکام ہیں، قرآن حکیم کی حسب ذیل آیت ان سب کو شامل ہے:۔

إِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ (۴ / ۵۸)

اے ایمان والو! اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ جو جس کی امانت ہو وہ اس کے حوالہ کر دیا کرو (ایسا نہ ہو کہ کسی حقدار اور اہل حق سے انکار کرو) اور جب لوگوں کے درمیان فیصلہ کرو تو انصاف کے ساتھ فیصلہ کرو۔

اس آیت میں "امانات" سے تمام ذمہ داریاں اور حقوق واجبہ مراد ہیں جن کا تعلق خواہ اللہ تعالیٰ سے ہو یا اللہ اور بندہ دونوں سے ہو۔

حضرت عبداللہ بن عباس، ابن مسعود، براء بن عازب، ابوجعفر اور ابوعبداللہ رضی اللہ عنہم وغیرہ جیسے جلیل القدر صحابہ سے یہی منقول ہے[1] اور مفسرین کی تصریح یہ ہے:۔

ان الامانات جمع امانة يعم الحقوق المتعلقة بذمهم من حقوق الله تعالٰى وحقوق العباد[2]

آیت میں "امانات" امانت کی جمع ہے جو تمام حقوق واجبہ کو عام ہے، خواہ وہ حقوق اللہ ہوں یا حقوق العباد۔

حضرت زید بن اسلمؓ فرماتے ہیں:۔

ان هذا الخطاب لولاة الامراء ان يقوموا برعاية الرعية وحملهم على موجب الدين والشريعة وعد وا

آیت میں خاص حاکموں سے خطاب ہے کہ وہ رعایا کی حفاظت کا مکمل انتظام کریں اور ان کو دین و شریعت کا پابند بنائیں، لفظ "امانات" میں اس کو

---

[1] اسلام کا زرعی نظام ص ۲۹۱ [2] حوالہ بالا۔

من ذالک تولیة المناصب مستحقیہا[1] بھی شمار کیا گیا ہے کہ عہدے صرف ان کے مستحقین کو دیئے جائیں۔

حفاظت نسل کے لئے تمام دواعی پر پابندی کے احکام ہیں

(د) حفاظتِ نسل کے سلسلہ میں شہوت کے تمام دواعی پر پابندی کے احکام ہیں، چنانچہ قرآن حکیم میں ہے:۔

قُلْ لِّلْمُؤْمِنِیْنَ یَغُضُّوْا مِنْ اَبْصَارِهِمْ وَیَحْفَظُوْا فُرُوْجَهُمْ ذٰلِكَ اَزْكٰى لَهُمْ۔ (۲۴/۳۰)

آپ مومن مردوں سے کہہ دیجئے کہ وہ اپنی آنکھیں (غلط جگہ استعمال میں) نیچی رکھیں اور اپنی شرمگاہ کی حفاظت کریں، یہ بہت پاکیزہ بات ہے۔

اس کے بعد ہے:۔

قُلْ لِّلْمُؤْمِنٰتِ یَغْضُضْنَ مِنْ اَبْصَارِهِنَّ وَیَحْفَظْنَ فُرُوْجَهُنَّ وَلَا یُبْدِیْنَ زِیْنَتَهُنَّ اِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْیَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلٰى جُیُوْبِهِنَّ (۲۴/۳۱)

مومنہ عورتوں سے کہہ دیجئے کہ وہ اپنی آنکھیں (غلط جگہ استعمال میں) نیچی رکھیں اور اپنی شرمگاہ کی حفاظت کریں اور اپنی زینت کو نہ ظاہر کریں مگر وہ حصہ جو کھلا ہوا ہے، اور اپنے گریبان پر دوپٹے ڈالے رکھیں۔

اس دائرے میں تمام وہ احکام وقوانین بھی شامل ہیں جو لباس، وضع قطع اور معاشرتی زندگی سے متعلق ہیں اور حسن وجمال کے نظارہ کی دعوت سے روکنے والے ہیں۔

حفاظت عقل کے لئے نشہ آور چیز کی تھوڑی مقدار بھی ممنوع ہے

(ر) حفاظت عقل کے سلسلہ میں منشیات کے تھوڑی مقدار میں استعمال پر بھی پابندی عائد کی گئی ہے ورنہ اس کی عادت پڑ جانے کے بعد پھر کوئی تحدید نہیں ہو سکتی، منشیات کے استعمال کی ابتدا تھوڑی ہی مقدار سے ہوتی ہے، پھر انتہا کی منزل پر پہنچ جاتی ہے۔ اس لئے شریعت میں منشیات کی تھوڑی مقدار بھی حرام ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

ما اسکر کثیرہ فقلیلہ حرام[2] جس کی کثیر مقدار نشہ پیدا کرے اس کی تھوڑی مقدار بھی حرام ہے۔

---

[1] حوالہ بالا ص ۲۹۲ [2] ترمذی وابوداؤد وغیرہ۔

(س) حفاظت دین کے سلسلہ میں "شعائر دین" سے متعلق کچھ احکام ہیں کہ دین کا اصلی حالت میں قیام وبقاء بڑی حد تک شعائر ہی پر موقوف ہے، اسی لئے دنیا کی تمام زندہ قومیں اپنے شعائر کو سب سے زیادہ عزیز رکھتی ہیں، قرآن حکیم میں ہے :۔

ذٰلِكَ وَمَنْ يُّعَظِّمْ شَعَآئِرَ اللّٰهِ فَاِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوْبِ (۲۲/۳۲) جس کسی نے اللہ کے شعائر کی عظمت مانی تو اس نے ایسی بات مانی جو فی الحقیقت دلوں کی سچائی اور پرہیزگاری کی باتوں میں سے ہے۔

سدالباب تمام احکام وقوانین اس باب میں داخل ہیں | کلیات خمسہ کے مقویات ومکملات میں وہ تمام احکام وقوانین بھی داخل ہوں گے جن کو حالات کی مناسبت سے "سدالباب" عارضی وہنگامی طور پر نافذ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے یا جن کے لئے قومی وملکی مصالح متقاضی بنتے ہیں، مثلاً :۔

(۱) عارضی طور سے قوم کو ان مباح اور جائز باتوں سے روکنے کے قوانین جن سے برائی میں مبتلا ہو جانے کا اندیشہ ہو، یا وہ برائی کا ذریعہ بن گئی ہوں خواہ ان کی ذات میں کوئی برائی نہ ہو۔

(۲) بڑی چیز کی خاطر چھوٹی چھوٹی چیزوں کو نظر انداز کرنے سے متعلق قوانین۔

(۳) تالیف قلب کے لئے حالات کے مناسب طریق کار۔

(۴) ایسی چیزوں سے تعرض نہ کرنے کے قوانین جو زیادہ اہم نہ ہوں اور اس کی جانب رجحان عام کی وجہ سے تعرض کرنے میں انتشار پیدا ہونے اور سماجی زندگی کے مختل ہونے کا اندیشہ ہو۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ مقاصد کے پیش نظر درج ذیل انتظامات فرماتے تھے۔

(۱) شراب کی ممانعت کے سلسلہ میں شراب کے برتنوں کے استعمال سے روک دیا تھا۔

(۲) عورتوں کو زیارت قبور سے منع کر دیا تھا۔

(۳) غلامی کا رواج اسلام کی روح کے خلاف ہے، اس کے باوجود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے دفعتہً نہیں روکا کہ اس سے سماجی زندگی مختل ہونے کا اندیشہ تھا۔

(۴) "حطیم" خانہ کعبہ کا ایک حصّہ تھا اور کعبہ سے علیحدہ تھا۔ اس کے باوجود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کعبہ کے ساتھ شامل کرنے کا حکم نہیں دیا اور اس کی یہ وجہ بیان فرمائی۔

لولا حداثة عهد قومك بالكفر لنقضت الكعبة ولجعلتها على اساس ابراهيم۔[1]	اگر تمہاری قوم نئی نئی کفر سے اسلام کی طرف نہ آئی ہوتی تو میں کعبہ توڑ کر اساس ابراہیم پر اس کی تعمیر کراتا (اور حطیم اس میں شامل کرتا)۔

خلافت راشدہ کے زمانہ میں اس قسم کی بہت سی مثالیں مل سکتی ہیں، جن سے مذکورہ مقاصد کے پیش نظر احکام و قوانین مقرر کرنے میں سہولت ہوتی ہے۔

حکومت و سیاست کے قوانین سب پر حاوی ہیں

حکومت و سیاست کے قوانین سب پر حاوی ہیں اور یہ واقعہ ہے کہ جب تک حکومت و سیاست اور شریعت کے قوانین میں مطابقت نہ ہو، اس وقت تک صحیح اسلامی نظام قائم نہیں ہو سکتا، محض کچھ لوگوں کی چند باتوں میں شریعت کی پابندی سے شریعت کے اصلی تقاضے سے سبکدوشی نہیں ہو سکتی اور نہ شریعت کا اصلی منشا پورا ہوتا ہے، اس لئے اسلام میں شریعت و سیاست دو جدا چیزیں نہیں ہیں، بلکہ ایک دوسرے کی مکمل ہیں۔

موجودہ زمانہ میں حکومت و سیاست کے نظریات بہت بدل گئے ہیں اور بہت سے نئے نئے مسائل پیدا ہو گئے ہیں

---

[1] مسلم ج اول ص ۴۲۹

فقہ کی موجودہ کتابوں میں یہ بات وقت کے تقاضے کے لحاظ سے نہ ہونے کے برابر ہے، البتہ مسلمانوں کے نظام حکومت پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں ان میں اکثر بڑے مفید مباحث موجود ہیں، ان کو سامنے رکھ کر اسلام کے سیاسی نظام کو از سر نو مرتب کرنے کی ضرورت ہے لیکن اس کے لئے بڑی دقّتِ نظر و وسعت نظر اور جدید سیاسی نظریوں سے بھی واقفیت کی ضرورت ہے۔

اس دور میں جو نظام حکومت رائج ہیں، ان میں سیاست کو مذہب سے جدا کر دیا گیا ہے اور اس کی بنیاد تمام تر مادیات پر ہے، جو نظام بھی مذہبی تصورات اور اخلاق و روحانیت سے خالی ہوگا، وہ انسانی نقطۂ نگاہ سے عالم انسانیت کے لئے مفید نہیں ہو سکتا، اس لئے موجودہ دنیا اس قدر ترقی کے باوجود امن و سکون سے محروم ہے، اس لا مذہبی دور میں اور بھی زیادہ مذہب و سیاست کا آمیزہ تیار کرنے کی ضرورت ہے، لیکن صرف نظریات کی بنار پر دنیا کسی چیز کی فوقیت و برتری تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں ہو سکتی، اصل چیز ان کے مطابق عمل ہے، جب تک نظریات عمل کی کسوٹی پر پورے نہ اتریں اور عملی دنیا میں انقلاب نہ پیدا کر دیں اس وقت تک نہ ان کی قدر و قیمت ہوتی ہے اور نہ ہی دنیا اس کے فوائد محسوس کر کے اس کے سامنے جھکنے پر مجبور ہوتی ہے۔

دوسری قسم کے مصالح و مقاصد کی تفصیل

(۲) دوسری قسم کے مصالح و مقاصد وہ ہیں جن پر فی نفسہ کلیات خمسہ کا قیام و بقار تو موقوف نہیں ہے، لیکن ان کی رعایت سے زندگی خوشگوار بنتی ہے، مضرت کا دفعیہ ہوتا ہے، مشقتوں اور کلفتوں سے نجات ملتی ہے اور ان کے بغیر نہ حقیقی تمدنی زندگی حاصل ہوتی ہے اور نہ مدنیت صالحہ پیدا ہوتی ہے۔

فقہار کی اصطلاح میں انہیں "مصالحِ حاجیہ" کہتے ہیں، فقہ کی کتابوں میں ہے:-

واما الحاجیات فمعناها انها مفتقر الیها من حیث التوسعة و رفع الضیق المؤدی فی الغالب الی الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب فاذالم تراع دخل علی المکلفین علی الجملة الحرج والمشقة ولکنه لا یبلغ مبلغ الفساد العادی المتوقع فی المصالح العامة ۱؎	حاجیات کا مطلب یہ ہے کہ زندگی میں وسعت اور فراخی پیدا کرنے اور حرج ومشقت کے دفعیہ کیلئے انکی ضرورت ہو اور جن کی رعایت نہ کرنے سے ایسی مشقت لاحق ہو جائے کہ اصل مطلوب فوت ہو جائے یا مجموعی حیثیت سے انسان حرج و دشواری میں پڑ جائے لیکن یہ دشواری اور خرابی اس درجہ تک نہ پہنچتی ہو جس سے عادتاً مصالح عامہ میں ویسا خلل واقع ہوتا ہو جیسا کہ سابقہ مصالح کے فوت ہونے سے ہوتا ہے۔

متعلقہ احکام فقہاء نے اس قسم کے مصالح ومقاصد کی رعایت میں درج ذیل قسم کے احکام شمار کئے ہیں، مثلاً۔

(ا) عبادات میں

تخفیف وسہولت کے اسباب، مرض اور سفر وغیرہ میں رعایت سے متعلق احکام و قوانین۔

(ب) عادات میں

شکار وغیرہ سے متعلق احکام، اسی طرح کھانے پینے، رہنے سہنے کے سلسلہ میں "طیبات" کے استعمال کے قوانین۔

قرآن حکیم میں ہے:۔

يَسْئَلُونَكَ مَاذَآ اُحِلَّ لَهُمْ قُلْ اُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبٰتُ (۵/۴)	اے پیغمبر لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کیا کیا چیزیں ان کے لئے حلال ہیں، آپ ان سے کہہ دیجیے جتنی "طیبات" ہیں وہ سب حلال ہیں۔

۱؎ الموافقات ج ۲ ص ۱۱

مفسّرین نے طیّبات کی یہ تشریح کی ہے:۔

المراد من الطیّبات الاشیاء المستطابۃ بحسب الطبع[1]	طیّبات سے مراد وہ تمام چیزیں ہیں جو طبیعت سلیمہ کے اعتبار سے طیّب اور پاکیزہ ہوں۔

خبائث کے بارے میں ہے:۔

کل ما یستخبثہ الطبع و یستقذرہ النفس کان تناولہ سببا للالم[2]	وہ تمام چیزیں جن کو طبیعت سلیمہ گندی سمجھے اور نفس پلید جانے، ایسی چیزوں کا استعمال تکلیف کا سبب ہوتا ہے۔

مگر یہ ظاہر ہے کہ طبیعت کا معیار مقرر کرنے کے بعد ہی اس کا فیصلہ قابل اعتبار ہوگا، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

شکار کے سلسلہ میں ہے:۔

اُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهٗ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا (پ۷)	تمہارے لئے سمندر اور دریا کا شکار اور کھانے کی چیزیں حلال ہیں تاکہ ان سے تمہیں بھی فائدہ پہنچے اور اہل قافلہ بھی فائدہ اٹھائیں لیکن خشکی کا شکار احرام کی حالت میں حرام ہے۔

فقہ میں ان میں سے ہر ایک کے تفصیلی احکام موجود ہیں، لیکن معاشرتی زندگی کی تبدیلی اور تمدنی ترقی کی بنا پر اگر کچھ نئی چیزیں یا نئی دشواریاں پیدا ہوگئی ہیں تو ان کی روشنی میں ان پر غور کیا جاسکتا ہے۔

(د) معاملات میں:۔

قرض، آب پاشی، تابع و متبوع، بیع سلم وغیرہ کے احکام ہیں، اس میں معاملات کی وہ صورتیں بھی داخل ہوں گی جنہیں نئے حالات نے پیدا کیا ہے۔

---

[1] تفسیر کبیر ج ۴ ص ۱، ۲، ۳ [2] ایضاً

(۳) جنایات میں :-

تاوان (جو اہل صنعت سے وصول کیا جاتا ہے) اور قصور و نقصان سے متعلق وہ تمام احکام ہیں جو صاحب حق کو اس کا حق دلانے کے لئے یا بطور تعزیر مقرر ہیں۔

وہ احکام جو مقویات اور مکملات ہیں کچھ احکام و قوانین ایسے بھی ہیں جو ان کو قوت دینے والے اور درجۂ کمال تک پہنچانے والے ہیں، فقہاء انہیں "حاجیات" کے مقویات اور مکملات میں شمار کرتے ہیں، مثلاً :-

(ا) ازدواجی زندگی کے سلسلہ میں "کفو" (خاندان، پیشہ وغیرہ میں مساوات) کے احکام اور "مہر مثل" سے متعلق مسائل وغیرہ۔

کفو کے مسائل جس انداز سے فقہ کی کتابوں میں موجود ہیں، موجودہ معاشرہ اُن کا متحمل نہیں ہے، ان پر عمل درآمد کی صورت میں دشواری پیش آتی ہے، نیز اور جس مقصد کے پیش نظر ان مسائل کی تخریج ہوئی تھی اب اس کے حاصل کرنے کے لئے ان حدود و قیود کی ضرورت نہیں باقی رہ گئی ہے، اس لئے اس باب کے مسائل از سر نو مرتب کرنے اور ان میں وسعت پیدا کرنے کی ضرورت ہے۔

(ب) شہادت، رہن وغیرہ کے احکام شہادت میں "عدالت" کا جو ظاہری معیار متاخرین کی کتابوں میں ہے، اس پر عمل درآمد اس دور میں سخت مشکل ہے، لیکن متقدمین کی کتابوں میں وسعت اور فراخی موجود ہے، ان کی روشنی میں ایک نیا معیار مقرر کرنے کی ضرورت ہے۔

(ج) سفر اور مرض کی محض مخصوص حالت میں جمع بین الصلوٰتین کی اجازت اور حالات کے پیش نظر نماز خوف کی تشکیل وغیرہ۔

تیسری قسم کے مصالح و مقاصد کی تشریح (۳) تیسری قسم کے وہ مصالح و مقاصد ہیں جن کی رعایت سے زندگی مزین اور مہذب بنتی ہے اور ان کے بغیر انسان شرعی

لحاظ سے گندہ اور معاشرتی لحاظ سے بدتہذیب کہلاتا ہے، فقہاء کی اصطلاح میں انہیں "مصالح تحسینیہ" کہتے ہیں، چنانچہ :-

واما التحسينات فمعناها الاخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الاحوال المدنسات التي تانفها العقول الراجحات[1]

تحسینات کا مطلب یہ ہے کہ انسان تمام اچھی عادتوں کو اختیار کرے اور ان گندی حالتوں سے پرہیز کرے جن کو عقول سلیمہ معیوب و کروہ سمجھتی ہیں۔

ان مصالح و مقاصد کی رعایت میں حسب ذیل قسم کے احکام و قوانین داخل ہونگے۔

متعلقہ احکام | (۱) جملہ مکارم اخلاق اور ان سے متعلق ترک و اختیار کے احکام۔

(ب) تعلیم و گفتگو، کھانے پینے کے آداب، معاشی اور معاشرتی زندگی میں اعتدال و توازن برقرار رکھنے کے احکام۔

(ج) نفلی نماز و روزہ اور صدقہ و خیرات، اسی طرح عفو و درگزر اور لین دین میں نرمی اور سہولت سے متعلق احکام۔

(د) ازالۂ نجاست اور حصول طہارت میں، ستر عورت کے احکام اور لباس میں زیب و زینت، کھانے پینے، رہنے سہنے میں عمدگی اور خوش اسلوبی ملحوظ رکھنے وغیرہ سے متعلق احکام۔

(س) گندی چیزوں کی خرید و فروخت، قدرتی چیزوں سے انتفاع میں تمام لوگوں کی شرکت، عورت اور مرد کی فطری ساخت کے لحاظ سے ان کے کاموں کی نوعیت کی تعیین وغیرہ سے متعلق قوانین۔

وہ احکام جو مقویات اور مکملات ہیں | اس قسم کے احکام و قوانین کے بھی کچھ مقویات و مکملات ہیں، جو درج ذیل ہیں :-

(۱) آداب اور مستحبات کے درجہ کی تمام باتیں۔

---

[1] الموافقات ج ۲ ص ۱۱

(ب) لغو کام اور لغو باتوں سے اجتناب کی تاکید۔

(ج) صدقہ، خیرات، عقیقہ اور قربانی میں عمدگی کا لحاظ وغیرہ۔

ممکن ہے معاشرتی زندگی اور اس کے معیار میں تبدیلی کی بنا پر ان سے متعلق احکام و قوانین میں تبدیلی یا عمدگی پیدا کرنے کی ضرورت ہو، احوال و ظروف کے بدل جانے سے محل اور مقام میں وسعت پیدا کرنے کی گنجائش باقی رہتی ہے، لیکن کسی مرحلہ میں بھی قرآن و سنّت سے بے نیازی اختیار نہیں کی جاسکتی اور جو ترمیم و توسیع ہوگی وہ ان ہی کی روشنی میں ہوگی۔

مصالح و مقاصد سے متعلق چند اصول اوپر تین قسم کے مصالح و مقاصد اور ان سے متعلق احکام بیان ہوئے ہیں :-

(۱) وہ جن پر ظاہری یا معنوی لحاظ سے "کلیات خمسہ" کا قیام و بقار موقوف ہے۔

(۲) وہ جن کی رعایت سے زندگی خوشگوار بنتی اور مضرتوں و مشقتوں سے نجات ملتی ہے، نیز حقیقی تمدن اور مدنیت صالحہ کو فروغ ہوتا ہے۔

(۳) وہ جن کی رعایت سے زندگی مزین اور مہذب بنتی ہے اور گندگی و بدتہذیبی وغیرہ سے حفاظت ہوتی ہے۔

یہ مقاصد اور مصالح، متعلقہ احکام کی روح اور تہ تک پہنچنے سے معلوم ہوتے ہیں، فقہار نے ان کے لئے قرآن و سنّت کی روشنی میں حسب ذیل اصول و ضوابط مقرر کئے ہیں۔ "اجتہاد" کے مرحلہ میں ان کی رعایت نہایت ضروری ہے۔

(۱) "مقاصد ضروریہ" اصل ہیں اور "حاجیہ و تحسینیہ" بڑی حد تک ان کے فرع ہیں، اگر "مقاصد ضروریہ" فوت ہوجائیں گے تو یہ دونوں بھی اپنی اصلی حالت پر نہ قائم رہ سکیں گے۔ اس بنا پر ان کی باہمی ترتیب ملحوظ رکھنی چاہیے، ورنہ زندگی میں شریعت کا پورا اثر نمایاں نہ ہوسکے گا۔

ان سے متعلق جو احکام و قوانین بیان ہوئے ہیں ان میں بھی ترتیب ضروری ہے کہ اس کے بغیر ان احکام سے مطلوبہ نتیجہ برآمد کرنا تقریباً ناممکن ہے۔

(۲) دنیوی زندگی میں مصالح اور مفاسد کا اعتبار اکثر اور غلبہ کے لحاظ سے کیا جائیگا۔

فاذا کان الغالب جهة المصلحة فهي المصلحة المفهومة عرفا واذا غلبت الجهة الاخرىٰ فهي المفسدة المفهومة عرفا[1]

پس جب مصلحت کی جہت کا غلبہ ہوگا تو عرفاً وہ مصلحت ہی سمجھی جائے گی اور جب مفسدہ کی جہت کا غلبہ ہوگا تو عرفاً وہ مفسدہ ہی سمجھا جائے گا۔

(۳) مصلحت اور مفسدہ کا لحاظ اس نقطۂ نگاہ سے ہونا چاہئے کہ وہ دنیوی اور اخروی زندگی کے سنوارنے کا ذریعہ بنیں نہ کہ ان سے ہوا و ہوس میں اضافہ ہو۔

(۴) شارع کے پیش نظر دنیوی اور اخروی زندگیوں کا قیام ہے، اس بنا پر مصلحت اور مفسدہ کے اعتبار میں دونوں کی رعایت ہونی ضروری ہے مگر ان میں سے کسی ایک کی رعایت اتنی نہ ہو کہ دوسری کی مصلحت بالکل فوت ہوجائے یا اس میں فساد واقع ہو۔

(۵) مذکورۂ بالا تینوں قسم کے مصالح و مقاصد کلیات کی شکل میں ہیں، اگر بعض جزئیات ان سے خارج ہوجائیں تو کوئی خرابی نہ پیدا ہوگی، جو کلیات بطور استقراء (تتبع وتلاش سے) وضع کی جاتی ہیں، ان سب کی تقریباً یہی حیثیت ہوتی ہے۔

(۶) یہ خارج ہونے والی جزئیات یا تو کسی خارجی مصلحت کی بنا پر کلیات میں داخل نہیں ہوتی ہیں، یا عارضی سبب سے خارج ہوجاتی ہیں اور وہ سبب ہماری سمجھ میں نہیں آتا ہے۔

(۷) جزئیات کو کلیات کے تحت لانا ضروری ہے تاکہ شارع کا مقصود اور مصلحت نہ فوت ہونے پائے۔

(۸) شرعی مصلحت و مفسدہ پر عربی زبان کے بغیر بصیرت نہیں حاصل ہوسکتی،

---

[1] الموافقات ج ۲ ص ۲۶

کیونکہ ہر زبان کے الفاظ معانی اسلوب بیان وغیرہ کی ایک خاص دلالت ہوتی ہے کہ جس پر قابو پائے بغیر مفہوم تک رسائی تقریباً ناممکن ہے، پھر شریعت کی خاص اصطلاحیں ہیں جو اسی زبان میں ٹھیک سمجھی جاسکتی ہیں، جس میں وہ بیان کی گئی ہیں۔

(۹) قدیم عرب کے حالات اور مزاج سے بھی بڑی حد تک واقفیت ضروری ہے، کیونکہ قرآن کے اوّلین مخاطب وہی تھے، اس لئے محض موجودہ معاشرہ اور تمدن کو مطمح نظر بنا کر شرعی مصلحت و مفسدہ کا سمجھنا نہایت مشکل ہے۔

(۱۰) ایک حد تک شریعت کے مصالح و مقاصد کا سمجھنا عرب کے خاص محاورات سے واقفیت پر بھی موقوف ہے، اس لئے اس حد تک ان سے بھی واقفیت ضروری ہے۔

(۱۱) مصلحت اور مفسدہ کے ٹکراؤ کی صورت میں جب کہ غلبہ کسی پہلو کو نہ دیا جاسکے تو مفسدہ کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ

دفع المفسدۃ اولی من جلب المصالح مفسدہ (خرابی) دور کرنا منافع حاصل کرنے سے زیادہ بہتر ہے۔

(۱۲) معانی میں اختلاف کی صورت میں جمہور کے مسلک کو ترجیح حاصل ہوگی اور اسی کی روشنی میں مصلحت و مفسدہ کا اعتبار کیا جائے گا۔

(۱۳) کلی اور عمومی عادتوں میں زمانہ وغیرہ کی تبدیلی کا کوئی اثر نہیں ہوتا، اس لئے ان سے متعلق مصالح اور مفاسد میں کسی تبدیلی کا کوئی اثر نہ ہوگا، البتہ جزئی اور خصوصی عادتوں میں ان کا اعتبار ضروری ہے، ورنہ شریعت کا مقصد فوت ہوجائے گا اور ایسی تکلیف و مشقت لازم آئے گی جس کا دفعیہ شارع کا مقصود ہے۔

فقہاء نے احکام و قوانین کی تین قسمیں بیان کی ہیں:۔

(۱) وہ جو خالص اللہ کے حق سے تعلق رکھتے ہیں (اگرچہ اثرات و نتائج کے لحاظ سے ان میں بھی بندوں کا حق وابستہ ہوتا ہے)۔

(۲) وہ جن میں اللہ کا حق غالب ہے۔

(۳) وہ جن میں بندوں کا حق غالب ہے۔

مصلحت و مفسدہ کے سمجھنے میں یہ تقسیم نظر انداز نہ کرنی چاہیئے،

(ب) موقع و محل کے لحاظ سے استدلال و استنباط پر قدرت۔

اجتہاد کی صلاحیت کے لئے کس قسم کے معلومات کی ضرورت ہے	(۲) اجتہاد کے لئے دوسری صلاحیت موقع و محل کے لحاظ سے استدلال و استنباط پر "قدرت" ہے

چونکہ "مصالح اور مقاصد" کا علم اس قدرت کے بعد ہوتا ہے اس لئے اصل صلاحیت میں مصالح و مقاصد ہی شمار ہوتے ہیں اور یہ "قدرت" ان کی خدمت کے فرائض انجام دیتی ہے، فقہاء نے اس صلاحیت کا ذریعہ درج ذیل چیزوں سے واقفیت کو قرار دیا ہے

۱۔ قرآن حکیم۔ لغوی اور شرعی دونوں اعتبار سے معانی و مفاہیم پر عبور۔

۲۔ سنت۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمودات کو موقع و محل پر منطبق کرنے میں مہارت۔

۳۔ اجماع۔ اس کے طریقوں اور فیصلوں اور موجودہ ماحول کے مطابق ان سے کام لینے کے طریقہ سے واقفیت۔

۴۔ قیاس کے وجوہ اور طریقے کا علم جن کی تفصیل قیاس، استحسان اور استدلال وغیرہ ابواب میں ذکر کی جاتی ہے۔

۵۔ صحابہ و تابعین کے اقوال و فتاویٰ پر نظر اور ان کے موقع و محل سے واقفیت۔

۶۔ فقہی اصول و کلیات کا علم۔

۷۔ فقہی جزئیات اور ان کے موقع و محل سے واقفیت۔

۸۔ مذکورۂ بالا تمام علوم چونکہ عربی زبان سے تعلق رکھتے ہیں اس بناء پر قدیم عربی زبان میں مہارت ضروری ہے۔ اس کے بغیر مقصود نہ حاصل ہو سکے گا۔[1]

---

[1] عقد الجید ص ۳، ۴۔

فہم و فراست اور علم و بصیرت کا وہ مقام جس کو قرآن حکیم نے "حکمت" سے تعبیر کیا ہے اور جس کے بغیر اجتہاد میں چارہ نہیں ہے، فقہاء کے نزدیک مذکورہ قسم کی معلومات کے "ذریعہ" حاصل ہوتا ہے، یعنی استدلال و استنباط پر قدرت ان معلومات سے نہیں ہوتی ہے، وہ صرف واسطہ اور ذریعہ کا کام دیتے ہیں، بلکہ اس "علم" سے ہوتی ہے جو ان معلومات کے واسطہ اور ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے۔

(۹) قومی و ملکی مصالح اور حالات و زمانہ کے تقاضہ سے واقفیت۔

(۱۰) اختلاف صحابہؓ اور اختلاف ائمہ سے استفادہ اور اس کو منطبق کرنے کی صلاحیت

(۱۱) وہ علم و ادراک بھی ضروری ہے جس کا تعلق "قلب" سے ہے، یہ دراصل ایک باطنی قوت ہوتی ہے، اصولیین اس کو قلب کی آنکھ سے تعبیر کرتے ہیں[۱]۔

قرآن حکیم کی اس آیت میں اس کا ذکر ہے۔

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا (۸/۲۹)

اے ایمان والو اگر تم اللہ سے ڈرتے رہو (تقویٰ کی زندگی اختیار کرو) تو وہ تمہارے لئے فیصلہ اور امتیاز کرنے والی ایک قوت پیدا کر دے گا۔

امام حسن بصریؒ نے اس قوت کا تجزیہ عملی حیثیت سے اسطرح کیا ہے:۔

(۱) دنیا سے دل نہ لگائے (۲) آخرت کے کاموں سے رغبت رکھے (۳) دین میں کامل بصیرت حاصل ہو (۴) طاعات پر مداومت کرنے والا اور پرہیزگار ہو (۵) مسلمانوں کی بے آبروئی اور ان کی حق تلفی سے بچنے والا ہو (۶) اجتماعی مفاد اس کے پیش نظر ہو، (۷) مال کی طمع نہ ہو[۲]۔

امام غزالیؒ نے علمی حیثیت سے اس کا یہ تجزیہ کیا ہے۔

(۱) آفات نفسانی کی باریکیوں کی پہچان (۲) ان چیزوں کی پہچان جو عمل کو فاسد بنا دینے

---

[۱] نور الانوار [۲] احیاء العلوم ج ۱

والی ہیں (۳) راہ آخرت کا علم (۴) اخروی نعمتوں کی طرف غایت درجہ رجحان (۵) دنیا کو حقیر سمجھنے کے ساتھ اس پر قابو پانے کی طاقت (۶) دل پر خوف الٰہی کا غلبہ[1]۔

فطری قابلیت اور جدّ وجہد کے اختلاف کی بنا پر صلاحیت میں فرق ناگزیر ہے

علم ومعارف کے ان "ذرائع" میں ہر عالم کی حالت یکساں نہیں ہوتی، بلکہ ذہن ودماغ کی فطری صلاحیت اور جدّ وجہد کے مختلف مدارج کی بنا پر بڑی حد تک مختلف ہوتی ہے۔

تارۃ یکون الانسان عالما بھا مجتھدا فیھا وتارۃ یکون حافظا لھا متمکنا من الاطلاع علی مقاصدھا غیر بالغ رتبۃ الاجتھاد وتارۃ یکون غیر حافظ ولا عارف الا انہ عالم بغایتھا[1]	کبھی انسان ان کا عالم ہوتا ہے اور ان میں اجتہاد کی صلاحیت رکھتا ہے کبھی حافظ ہوتا ہے اور ان کے مقاصد پر پوری طرح مطلع ہوتا ہے، لیکن اجتہاد کے درجہ کو نہیں پہنچا اور کبھی نہ حافظ ہوتا ہے اور نہ عارف ہوتا ہے، مگر ان کی غرض وغایت سے واقف ہوتا ہے۔

اسی طرح کسی شخص کو کسی فن اور علم میں مہارت واجتہادی قابلیت حاصل ہوتی ہے اور کسی کو کسی میں ہوتی ہے، عموماً تمام علوم وفنون میں یکساں عبور بالخصوص اس زمانہ میں تقریباً ناممکن ہے، اس بنا پر جس قوم میں اجتہادی قابلیت ہوگی، اس میں دوسروں کے مقابلہ میں اس کی رائے اور بات کو ترجیح حاصل ہوگی۔

والحق ان صفۃ الاجتھاد تحصل فی فن دون فن وفی مسألۃ دون مسألۃ[2]	صحیح بات یہ ہے کہ اجتہاد کی صفت ایک ایک فن اور ایک ایک موضوع میں حاصل ہوتی ہے۔

مذکورہ ذرائع علم کے بارے میں حضرت شاہ صاحبؒ کا نظریہ

مذکورہ علم ومعارف کے جو ذرائع ذکر کئے گئے ہیں یا جن کے ذریعہ اجتہاد کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے انکے بارے میں حضرت شاہ ولی اللہ محدثؒ فرماتے ہیں:۔

---

[1] حوالہ بالا۔ [2] الموافقات ج ۴ ص ۱۰۷

واذا عرف من هذه الانواع معظمه فهو حينئذ مجتهد ولا يشترط معرفته[1] جميعها بحيث لا يشذ عنه شئ منها۔

اور جب ان انواع میں سے ہر ایک کے بڑے حصہ کی معرفت حاصل کرلی تو وہ مجتہد ہے تمام حصہ کی معرفت حاصل کرنا اس طرح کہ کچھ بھی چھوٹنے نہ پائے یہ شرط نہیں ہے۔

پھر آگے فرماتے ہیں :۔

واذا لم يعرف نوعاً من هذه الانواع فسبيله التقليد وان كان متبحراً في مذهب واحد من احاد ائمة السلف[2]

اور جب ان انواع میں سے کسی ایک نوع کی معرفت نہ حاصل کی تو اس کو تقلید کے بغیر چارہ نہیں ہے اگرچہ وہ ائمہ سلف کے مذاہب میں سے کسی ایک مذہب کا متبحر عالم ہو۔

ذیل میں ہر نوع کی کسی قدر تفصیل ذکر کی جاتی ہے تاکہ معلوم ہو کہ اجتہاد کیلئے کس قسم کا اور کس قدر علم ضروری ہے۔

(۱) قرآن حکیم۔

الفاظ اور جملوں کی اجمالی تقسیم | قرآن حکیم میں جو آیتیں قانونی اور عدالتی اصولوں کی تشریح کے لئے ہیں فقہاء نے ان پر کئی حیثیت سے گفتگو کی ہے۔ مثلاً ان کے الفاظ ومعانی لفظوں اور جملوں کا استعمال اور طریق استدلال وغیرہ۔

اسی طرح حکم کے ثبوت میں ناسخ ومنسوخ۔ کراہت۔ تحریم۔ اباحت، استحباب اور وجوب وغیرہ۔ اجتہاد کے لئے ان سب کا علم ضروری ہے جیسا کہ تصریح ہے۔

فيجب ان يعلم من علم الكتاب الناسخ والمنسوخ والمجمل والمفسر والخاص والعام والمحكم والمتشابه والكراهة والتحريم

پس (اجتہاد) کے لئے ضروری ہے کہ ان باتوں میں کتاب اللہ کا علم حاصل ہو ناسخ ومنسوخ مجمل ومفسر خاص وعام محکم ومتشابہ کراہت حرمت۔ اباحت

---

[1] عقد الجید ص ۸ [2] حوالہ بالا۔

والاباحة والندب والوجوب[1]   استحباب اور وجوب وغیرہ۔

متعلقہ آیات سے استدلال واستنباط پر قابو پانے کے لئے فقہاء نے ان کی اجمالی تقسیمیں درج ذیل کی ہیں :-

(١) الفاظ باعتبار وضع

- خاص
- عام
- مشترک
- مؤوّل

(٢) الفاظ باعتبار ظہور وخفاء

- ظاہر
  - ظاہر
  - نص
  - مفسر
  - محکم
- خفی
  - خفی
  - مشکل
  - مجمل
  - متشابہ

(٣) لفظوں اور جملوں کا استعمال

- حقیقت
- مجاز
- صریح
- کنایہ

(٢) طرق استدلال

- عبارت النص
- اشارت النص
- دلالت النص
- اقتضاء النص

ہر ایک کی تعریف درج ذیل ہے :-

الفاظ باعتبار وضع (١) خاص۔ جس کا مفہوم معین اور معلوم ہو اس میں نہ بیان کی ضرورت ہو اور نہ کسی اور مدلول کے احتمال کا اندیشہ ہو، جیسے اسم سے مسمّٰی مراد ہوتا ہے یا واسجدوا

---

[1] حوالہ بالا ص ٦

اور وارکعوا میں رکوع اور سجدہ خاص ہیں۔

(ب) عام ۔ جس کا مفہوم بہت سوں کو شامل ہو لیکن ان سب کی حقیقتیں ایک ہوں، عام میں جتنے افراد شامل ہوں گے ان سب کے لئے ثابت شدہ حکم عام ہوگا، جیسے لفظ رجل (مرد) کہ اپنے تمام افراد کو شامل ہے البتہ اگر عام سے کچھ افراد خاص کر لئے جائیں تو وہ یقیناً عام حکم میں شامل نہ ہوں گے۔ جیسے احل اللہ البیع وحرم الربوا (اللہ نے بیع کو حلال کیا اور سود کو حرام کیا) سود کو بیع کے عام حکم سے خاص کر لیا گیا ہے۔

(ج) مشترک ۔ جو ایک سے زیادہ کو شامل ہو لیکن ان کی حقیقتیں مختلف ہوں اور ایک ساتھ نہ مراد لئے جا سکتے ہوں ایسی صورت میں لازمی طور سے غور و فکر کے ذریعہ کسی کو ترجیح دینے کی ضرورت ہوگی۔ جیسے لفظ "عین" کہ اس کے کئی معنی ہیں اور ان کی حقیقتیں مختلف ہیں۔

(د) مؤول ۔ مشترک کے مختلف معنوں میں غور و فکر کر کے حال اور مقام وغیرہ کی مناسبت سے کسی ایک معنی کو ترجیح دینا۔ گویا جب تک ترجیحی صورت نہ پیدا ہو مشترک ہے اور ترجیحی صورت کے بعد مؤول بن جاتا ہے۔ جیسے احل لکم لیلۃ الصیام الرفث میں قرینہ سے معلوم ہوتا ہے کہ "اُحِلّ" حِل سے ہے اور "اَحَلّنا دار المقامۃ" میں اَحَلّ حلول سے ہے۔

الفاظ باعتبار ظہور (ا) ظاہر ۔ جس کی مراد ظاہر ہو، سننے والے کو سمجھنے کیلئے غور و فکر کی ضرورت نہ ہو لازمی طور سے جو بات اس انداز سے ثابت ہوگی وہ قطعی و یقینی ہوگی۔ جیسے واحل اللہ البیع وحرّم الربٰوا۔ حلت اور حرمت کے باب میں ظاہر ہے کہ بیع حلال ہے اور سود حرام ہے۔

(ب) نص ۔ جس کی مراد بہ نسبت ظاہر کے زیادہ واضح ہو اس طرح کہ کلام کا مقصود یہی ہو اور کلام اسی مراد کو ثابت کرنے کے لئے لایا گیا ہو جیسے "فانکحوا ما طاب لکم

من النسأ مثنیٰ وثلاث ورباع" یہ آیت حلت کے ثبوت میں ظاہر ہے اور عدد کے ثبوت میں نص ہے کیونکہ حلت تو دوسری اور آیتوں سے بھی ثابت ہوجاتی ہے۔

فقہار کا قاعدہ ہے کہ جب کوئی حکم کسی شئ کے ساتھ مقید ہو اور یہ شئ فی نفسہ واجب نہ ہو تو اس مقید (شئ) ہی کو ثابت کرنا مقصود ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "بیعوا سواء بسواء" میں سواء بسواء (برابر سرابر) مقصود ہے نہ کہ بیعوا کہ یہ پہلے ہی سے ثابت ہے۔

(ج) مفسر۔ جس کی مراد "نص" سے زیادہ واضح ہو یعنی کلام میں اس طرح کی خود وضاحت موجود ہو کہ کسی تاویل وتخصیص کا احتمال نہ باقی رہے اور کوئی زائد کلمہ ایسا لایا گیا ہو کہ جس سے تخصیص وتاویل کا سد باب ہوگیا ہو، مثلاً فسجد الملائکۃ کلھم اجمعون میں کلھم اجمعون ہے یا قاتلوا المشرکین کافۃ میں لفظ کافۃ ہے۔

(د) محکم۔ جس کی وضاحت میں اس قدر قوت ہو کہ کسی لفظ کا اضافہ کئے بغیر منسوخیت یا تبدیلی کا احتمال منقطع ہو جیسے ان اللہ بکل شئ علیم کا تعلق اللہ کی ذات و صفات (عقائد) سے ہے اس میں ترمیم وتنسیخ کا سوال ہی نہیں ہے۔

یا "الجھاد ماض الی یوم القیٰمۃ" میں تابید (ہمیشگی) موجود ہے اس میں کسی اضافہ وتاویل کی گنجائش نہیں ہے۔

الفاظ باعتبار خفار | (ا) خفی۔ کسی خارجی سبب سے مراد ظاہر نہ ہو سکے۔ اس میں غور وفکر کے بعد وہ سبب دریافت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے پھر مناسبت کی صورت میں حکم جاری ہوتا ہے۔

جیسے آیت "والسارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما" چور کے ہاتھ کاٹنے کا حکم ظاہر ہے۔ لیکن طرّار (گرہ کٹ) اور نباش (کفن چور) کے لئے اس حکم کے جاری کرنے میں خارجی سبب (نوعیت کی تبدیلی) کی بنار پر خفار ہے۔ اسی تبدیلی کی وجہ سے نام الگ الگ ہیں۔

(ب) مشکل ۔ جس کی مراد اس بنا پر ظاہر نہ ہو کہ لفظ کے ایک سے زیادہ معنی ہوں اور ہر ایک کا احتمال ہو ۔ ایسی صورت میں پہلے یہ دیکھا جائے گا کہ کن کن معنوں کے لئے یہ لفظ مستعمل ہے، پھر غور و فکر کے بعد موقع و محل کی مناسبت سے معنی کی تعیین ہو گی ۔ جیسے "فأتوا حرثكم أنّى شئتم" میں "أنّى" کبھی مِنْ أيْنَ کے معنی میں آتا ہے اور کبھی "کیف" کے معنی میں آتا ہے ۔ لیکن حالات و قرائن میں غور و فکر کے بعد متعین ہوتا ہے کہ اس جگہ "أنّى" کیف کے معنی میں ہے اور اگر "مِنْ أيْنَ" کے معنی میں لیا جائیگا تو دیگر نصوص شرعیہ کی خلاف ورزی لازم آئے گی ۔

(ج) مجمل ۔ جس کی مراد کثرت معانی یا اور کسی وجہ سے اس حد تک مشتبہ ہو کہ جب تک اس کی وضاحت نہ طلب کی جائے محض غور و فکر سے بات صاف نہ ہو سکے جیسے لفظ "ھلوع" "ان الانسان خلق ھلوعًا" میں ہے جب تک اس کے آگے "اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعًا" بطور بیان اور وضاحت کے نہ ہو "ھلوع" مجمل ہے ۔

(د) متشابہ ۔ جس کی مراد انسان کے قابو سے باہر ہو یعنی ادراک کے جو ذرائع انسان کو عطا کئے گئے ہیں اس کی سطح ان ذرائع سے اونچی ہو ۔

متشابہات کی مراد خلاف عقل نہیں ہوتی ہے بلکہ ماورائے عقل ہوتی ہے جہاں عقل کی سرحد ختم ہوتی ہے وہیں سے اس کی ابتدار ہوتی ہے ۔ اس کا تعلق عالم غیب کی اشیار اور اللہ کی ذات و صفات سے ہے کہ ان کی اصل حقیقت اور مراد تک کی رسائی ہمارے قابو سے باہر ہے ۔

لفظوں اور جملوں کا استعمال

(۱) حقیقت ۔ لفظ کا ایسے معنی میں استعمال جس کے لئے وہ وضع کیا گیا ہے ۔ یہ وضع لغوی عرفی شرعی اصطلاحی جو بھی ہو ۔

(ب) مجاز ۔ لفظ کا ایسے معنی میں استعمال جس کے لئے وہ وضع تو نہیں ہوا ہے لیکن اس معنی میں اور اصل معنی (موضوع لہٗ) میں کوئی تعلق اور مناسبت ضرور ہے جس کی بنا پر

یہ استعمال ہوا ہے۔

جیسے لفظ "اسد" کا استعمال "شیر" میں حقیقت ہے اور "بہادر آدمی" کے لئے مجاز ہے۔ حقیقت و مجاز جس طرح الفاظ میں پائے جاتے ہیں اسی طرح جملے میں بھی ہوتے ہیں، مثلاً "أنبت الله البقل" (اللہ نے سبزی اگائی) حقیقت ہے اور انبت الربیع البقل (فصل ربیع نے سبزی اگائی) مجاز ہے۔

(ج) صریح۔ استعمال بالکل واضح اور ظاہر ہو اس میں کسی قسم کا اشتباہ نہ ہو جیسے "أنت طالق" طلاق کے لئے ہے۔

(د) کنایہ۔ استعمال میں وضاحت نہ ہو بلکہ جب تک قرینہ نہ پایا جائے مراد پوشیدہ رہے، جیسے ضمیر کے الفاظ وغیرہ۔

یہ واضح رہے کہ صریح اور کنایہ کا تعلق "استعمال" سے ہے اس وجہ سے نص، مفسر، خفی اور مشکل کے ساتھ مغالطہ نہ ہونا چاہیئے کہ ان میں ظہور و خفار کا تعلق دوسری حیثیت سے ہے۔

استعمال میں اصل "صریح" ہے کنایہ میں ایک قسم کی کمی پائی جاتی ہے، اسی وجہ سے اس میں نیت یا حال اور مقام کی مناسبت کی ضرورت ہوتی ہے اس کمی کی بنار پر حدود اور کفارات وغیرہ الفاظ کنایہ سے نہ ثابت ہوں گے کیونکہ ان چیزوں کے ثبوت کے لئے جس قسم کی بلندی درکار ہے الفاظ کنایہ سے وہ بلندی نہیں حاصل ہوتی ہے۔

طرق استدلال | استدلال و استنباط کے طریقے یہ ہیں:۔

(ا) عبارت النص۔ ظاہری طور پر کلام سے جو بات سمجھ میں آئے اور جس کے بیان کرنے کے لئے کلام لایا گیا ہے۔

(ب) اشارت النص۔ جو بات کلام سے صراحۃً نہ ثابت ہو بلکہ اشارۃً اس کی طرف رہنمائی ہوتی ہو، یعنی کلام ہی سے وہ بات ثابت ہوتی ہو لیکن نہ وہ مقصود ہو نہ کلام اس کے لئے لایا

گیا ہو اور نہ ہی ہر حیثیت سے وہ ظاہر ہو جیسا کہ عبارۃ النص میں تھا۔ جیسے "وعلی المولود لہ رزقھن وکسوتھن بالمعروف" (باپ پر بچہ کو دودھ پلانے والیوں کا قاعدہ اور رواج کے مطابق کھانا کپڑا ضروری اخراجات ہیں)۔

آیت سے ضروری اخراجات کا ثبوت باپ کے ذمہ عبارت النص سے ثابت ہے اور یہ بات کہ "نسب کے ثبوت میں باپ کا اعتبار ہوتا ہے اشارۃ النص سے ثابت ہے، اس طرح کہ علی المولود لہ، خصوصیت کے لئے ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نسبی نسبت کے لئے باپ ہی مخصوص ہے۔

اگر اس جگہ علی الوالد یا علی الاب" ہوتا تو لام خصوصیت کا نہ ہونے کی وجہ سے بذریعہ اشارۃ النص نسب کا ثبوت اس آیت سے نہ ہوتا۔

(ج) دلالت النص۔ کلام کے معنی ومفہوم ہی سے بات سمجھ میں آتی ہو زیادہ غور وفکر کی ضرورت اس میں نہ ہو جیسے "فلا تقل لھما اف" (اپنے والدین کو اُف تک نہ کہو) جب "اُف" (ہر ایسی بات جس سے اُن کا دل دُکھے اور انہیں تکلیف ہو) کہنے کی ممانعت ہے تو مار پیٹ گالی گلوچ وغیرہ کی حرمت وممانعت پر لازمی طور سے اس کی دلالت ہو گی۔ اس قدر ثبوت معنی ومفہوم ہی سے حاصل ہو جاتا ہے اجتہاد کے درجہ کی غور وفکر کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔

(د) اقتضار النص۔ کلام میں کوئی زیادتی تسلیم کی جائے اور اس سے جو بات سمجھ میں آتی ہو یہ زیادتی کلام سے بالکلیہ خارج نہیں ہوتی ہے بلکہ کلام اس کو شامل اور اس کا محتاج ہوتا ہے کہ بغیر اس کے معنی ہی نہیں درست ہوتے ہیں جیسے "انت طالق" میں طالق صفت ہے لیکن صفت لازمی طور سے اپنے ماخذ (مصدر) کو مقتضی ہوتی ہے اس بنا پر ایسے موقعوں پر مصدر بطریق اقتضار موجود ہوتا ہے گویا انت طالق طلاقًا ہے۔

ایک اور تقسیم | یہ تقسیم مذکورہ تمام قسموں کو شامل اور انہیں سے حاصل ہوتی ہے اس لئے

بعض فقہاء نے اس کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں سمجھی ہے، اس کی بھی چار قسمیں ہیں۔

(ا) ان قسموں کے "ماخذ" کی معرفت۔ کہ کس لفظ سے یہ بنائی گئی ہیں مثلاً لفظ خاص خصوص سے مشتق ہے اور اس کے معنیٰ "انفراد" کے ہیں اور لفظ عام، عموم سے مشتق ہے اور اس کے معنیٰ "شمول" کے ہیں وغیرہ۔

(ب) ان قسموں کے اصطلاحی مفہوم کی معرفت۔ مثلاً خاص۔ اصطلاح میں ایسا لفظ ہے جو انفرادی معنیٰ کے لئے وضع کیا گیا ہے اور عام ایسا لفظ ہے جو بہت سوں کو شامل ہوتا ہے۔

(ج) ان قسموں کی ترتیب کی معرفت۔ کہ تعارض اور ٹکراؤ کے وقت ان میں کس کو مقدم کیا جائے اور کس کو مؤخر کیا جائے۔ مثلاً جب نص اور ظاہر میں ٹکراؤ ہو تو نص کو مقدم کیا جائیگا اور جب نص اور مفسر میں ٹکراؤ ہو تو مفسر پر عمل کیا جائے گا اسی طرح جب مفسر اور محکم میں تعارض ہو تو محکم کو مقدم کیا جائے گا۔

(د) ان قسموں کے درجہ اور مرتبہ کی معرفت۔ کہ ان میں سے کون قطعی ہے اور کون ظنّی ہے یعنی کس سے یقینی حکم ثابت ہوتا ہے اور کس سے ظنی حکم کا ثبوت ہوتا ہے، اسی طرح کس پر فوری عمل ضروری ہے اور کس کے بارے میں "توقف" واجب ہے۔ مثلاً خاص سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ قطعی ہوتا ہے اور وہ عام "جس سے بعض افراد خاص کر لئے گئے ہوں" اس سے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ ظنی ہوتا ہے، اسی طرح متشابہ کے بارے میں توقف واجب ہے کہ اصل حقیقت اللہ ہی کے علم میں ہے۔

غرض فقہاء نے اس مذکورہ تقسیم اور قسموں کے ذریعہ استدلال واستنباط کے طریقہ کو آسان بنا دیا ہے، ان سے واقفیت کے بغیر "اجتہاد" کی راہ میں قدم اٹھانا مزید خطرات کو دعوت دینا ہے۔

یہ چند اشارات ہیں ان سے متعلق نہایت نفیس بحثیں اور تفصیلات اصول فقہ کی

کتابوں میں موجود ہیں ان میں دیکھنا چاہیئے۔

ناسخ ومنسوخ | قرآن حکیم میں ناسخ ومنسوخ کی بحث کافی اہم سمجھی جاتی ہے۔ اس سے واقفیت کے بغیر آیتوں کے موقع ومحل کی تعیین میں سخت دشواری پیش آتی ہے اور پھر استدلال واستنباط کی راہیں بڑی حد تک مسدود ہو جاتی ہیں۔

محققین نے "نسخ" کے دو مطلب بیان کئے ہیں (۱) ایک تو یہ کہ پہلا حکم بالکلیہ ختم کر دیا جائے اور اس کی جگہ نیا حکم آجائے اور (۲) دوسرا یہ کہ حکم نہ ختم کیا جائے بلکہ حالات وتقاضہ کے لحاظ سے اس میں کسی قسم کی ترمیم کر دی جائے۔ یعنی اگر وہ حکم عام ہے تو اسے خاص بنا دیا جائے۔ مطلق ہے تو مقید کر دیا جائے غرض مختلف طریقوں سے اس کا استعمال محدود بنا دیا جائے۔

پہلے مطلب کا تعلق "ماقبل کی شریعت" سے ہے جیساکہ درج ذیل آیت میں اس کی طرف اشارہ ہے۔

ما ننسخ من اٰیۃ اوننسھا نأت بخیر منھا اومثلھا (۲/۱۰۶)	(ہمارا مقررہ قانون ہے) کہ ہم اپنے احکام میں سے جو کچھ منسوخ کر دیتے ہیں یا فراموش ہو جانے دیتے ہیں، تو اسکی جگہ اس سے بہتر یا اس جیسا حکم نازل کرتے ہیں۔

محققین مفسرین کی رائے ہے کہ اس آیت میں ماقبل کی شریعت کے احکام کی منسوخیت کا ذکر ہے چنانچہ ابوبکر جصاصؒ کہتے ہیں:۔

انما ذکر فیھا من النسخ فانما المراد نسخ شرائع الانبیاء المتقدمین[1]	آیت میں نسخ کا ذکر ہے اس سے مراد سابق انبیاء کی شریعتوں کا نسخ ہے۔

اور دوسرے مطلب کا تعلق "شریعت محمدیہ" سے ہے، لیکن اس نسخ کی حیثیت تعبیر وتفسیر کی ہے جیساکہ اس کی وضاحت سلف کے درج ذیل بیان سے ہوتی ہے۔

---

[1] احکام القرآن۔

هو رفع الظاهر لتخصيص اوتقييد	کسی تخصیص تقیید شرط یا مانع کی وجہ سے ظاہری حل
اوشرط اومانع فهذا اكثر من السلف	کو نظر انداز کر دینا عمومی طور پر سلف اسی کا نام
يسميه نسخاً [1]	"نسخ" رکھتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ جب قرآنی احکام معاشرتی حالات کی بنار پر ۲۳ سال کی مدت میں بتدریج نازل ہوتے ہیں تو موقع ومحل کو بہانہ بناکر کسی حکم کے بالکلیہ ختم کر دینے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ہے، حالات وتقاضہ کی مناسبت سے روح اور مقصد کو باقی رکھتے ہوئے توسیع وتخفیف تعمیم وتخصیص کی صورت ہی مراد ہوسکتی ہے اگر ہم اس صورت حال کو بھی برداشت کرنے کے لئے تیار نہ ہوں تو اسلامی فقہ کی لچک اور وہ عملی استعداد ختم ہوجاتی ہے جس نے اس کو ہر دور اور ہر زمانہ کے لئے فیصلہ کن حیثیت دی ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے مذکورہ حقیقت کو اس طرح بیان کیا ہے:۔

والثاني ان يكون شيء مظنة مصلحة	نسخ کی دوسری قسم یہ ہے کہ کسی مصلحت کی رعایت
اومفسدة فيحكم عليه ذلك ثم ياتي	سے یا مفسدہ کے اندیشہ سے کوئی حکم دیاجائے پھر
زمان لا يكون فيه مظنة فيتغير	ایسا زمانہ آجائے کہ اس میں یہ مقصود نہ رہ جائے تو
الحكم [2]	وہ حکم بدل جائے گا۔

مثلاً ایک دور میں معاشرتی حالات کی بنار پر کسی حکم کی عمومیت میں خصوصیت پیدا کرلی گئی پھر کچھ دنوں بعد قومی زندگی میں سابقہ حالات ابھر آتے تو لازمی طور سے وہ عمومیت واپس آجائے گی۔

غور سے دیکھا جائے تو یہ طریقۂ کار سماجی زندگی کے لئے نہایت ضروری ہے قانون کو معاشرتی حالات کے مطابق ڈھال لینے میں اس سے بڑی تقویت حاصل ہوتی ہے۔

---

[1] اعلام الموقعین [2] حجۃ اللہ البالغہ ج۱ ص ۱۲۲

اس کی مثال ماہر طبیب کے اس نسخہ کی سمجھنا چاہیئے جس میں وہ نبض کی حرکت مریض کی حرارت اور مزاج کی کیفیت و نوعیت کی بناء پر جزوی تبدیلی کرتا رہتا ہے اور کبھی سابقہ حالات پھر واپس آجاتے ہیں یا کسی اہم مضرت کا دفعیہ مقصود ہوتا ہے تو سابقہ لکھی ہوئی دوائیں دوبارہ استعمال کرنے لگتا ہے بعینہ طبیب کا یہی رویہ تجویز کی ہوئی غذاؤں کے بارے میں ہوتا ہے۔

ناسخ و منسوخ سے مستنبط اصول قرآن حکیم کے مذکورہ طریق سے یہ اصول مستنبط ہوتا ہے کہ قوتِ نافذہ ارباب علم و نظر کے مشورہ سے وقتی و معاشرتی مصالح کے پیش نظر بعض شرعی احکام میں ترمیم کر سکتی ہے جیساکہ سلف کے زمانہ میں اس پر عمل درآمد ہوتا رہا ہے۔

چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے "تفردات" اس بارے میں کافی شہرت رکھتے ہیں، وہ دراصل اس نوع کے "تفرات" نہیں ہیں کہ کسی شخص کی ذاتی رائے و قیاس پر مبنی ہونے کی وجہ سے ان کی اہمیت کم ہو جاتی ہے بلکہ اسی اصول کے ماتحت روح اور مقصد کو برقرار رکھتے ہوئے احکام شرعیہ کو بدلے ہوئے حالات پر منطبق کرنے کی ایک بہترین شکل تھی جو بعد والوں کے لیے "دلیل راہ" کی حیثیت رکھتی ہے، واضح ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے کسی فیصلہ میں نص قرآن اور سنّت نبوی کی مخالفت نہیں کی ہے بلکہ حالات کی تبدیلی کی وجہ سے ان کے موقع و محل کی تعیین کی ہے۔

فقہاء نے قرآن حکیم کے اسی طریق کار سے "استحسان"، استصلاح۔ تعدیل۔ تبدلِ احکام بہ تبدل زمان وغیرہ اصول اخذ کئے ہیں اور انہیں ماخذ قانون کے زمرہ میں شمار کیا ہے۔

فقہ کے ذخیرہ میں بہت سی صورتیں ایسی پائی جاتی ہیں جن میں وقتی مصالح کی بناء پر "قوت نافذہ" کے اختیارات اتنے وسیع مانے گئے ہیں کہ بعض جائز معاملات کو

بھی وقتی طور پر وہ ممنوع قرار دے سکتی ہے اور حکم کے نفاذ کو مؤخر کر سکتی ہے تفصیل فقہ کی کتابوں میں موجود ہے۔

البتہ اس سلسلہ میں یہ بات اچھی طرح سمجھ لینا چاہیئے کہ فقہاء نے جو قواعد مقرر کئے ہیں انہیں نظر انداز کرنے کی صورت میں بے لگام عقل وہوس کے مفاسد سے بچنے کی کوئی ضمانت نہ ہوگی۔

ثبوت احکام کے طریقے فقہاء نے ثبوت احکام کے سلسلہ میں نہایت دقیقہ رسی سے کام لے کر اس کے اصول مقرر کئے ہیں، پھر احکام کے درجے اور مرتبے قائم کئے ہیں مثلاً صیغۂ امر سے وجوب و فرض کا ثبوت ہوتا ہے اور صیغۂ نہی سے حرمت کا ثبوت ہوتا ہے۔

فقہاء نے اُن اسباب کا بھی ذکر کیا ہے جن سے امر و نہی کی شدّت میں کمی واقع ہوتی ہے اور حکم وجوب یا حرمت کے اصل درجہ سے گر جاتا ہے۔ مثلاً یہ بحث کہ "امر" کس جگہ استحباب کا فائدہ دیتا ہے اور "نہی" سے کس جگہ کراہت ثابت ہوتی ہے؟

اسی طرح کن صورتوں میں عزیمت پر عمل ضروری ہے اور کن صورتوں میں رخصت وسہولت کی گنجائش ہے، نیز عزیمت کے درجہ میں کون سے احکام کس بناء پر ہیں اور رخصت وسہولت ان میں کب اور کیوں کر پیدا کی جا سکتی ہے؟ اجتہاد کے لئے ان ساری بحثوں سے واقفیت ضروری ہے، ورنہ اجتہاد میں حدود وقیود کی رعایت نہ باقی رہ سکے گی جو احکام شرعیہ کے لئے ضروری ہے۔

(۲) سنّتِ رسولؐ

سنّت کی تعریف سنّت کے لغوی معنی مروجہ طور طریقہ ہیں لیکن فقہاء کی اصطلاح میں سنّت سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اقوال و افعال اور دوسروں کے وہ اقوال و افعال مراد ہیں جن سے آپ نے سکوت فرمایا اور جن کو قائم وبرقرار رکھا جیسا

کہ اصول کی کتابوں میں ہے :۔

السنۃ تطلق علی قول الرسول وفعلہ و سکوتہ علی اقوال الصحابۃ وافعالھم[1]

سنت کا اطلاق رسول اللہ ؐ کے قول وفعل پر اور صحابہ کرام کے اقوال وافعال پر آپ کے سکوت پر ہوتا ہے۔

البتہ حدیث کا محل خاص ہے کہ اس کا اطلاق فقہاء کے نزدیک صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال پر ہوتا ہے[2] ۔

محدثین نے لفظ حدیث کے مفہوم میں بھی وسعت سے کام لے کر دونوں کے لئے عام کہا ہے لیکن یہاں بحث رسول اللہ کے قول وفعل اور سکوت سے ہے خواہ ان کا سنّت نام رکھا جائے یا حدیث کہا جائے ۔

سنّت نقشہ کے مطابق تیار کی ہوئی عمارت ہے

قرآن حکیم نقشہ تعمیر ہے اور سنّت رسول ؐ اس نقشہ کے مطابق تیار کی ہوئی عمارت ہے نقشہ تعمیر (کتاب) کے ساتھ انجنیئر (رسول) بھیجنے کی اسکیم پر اس وقت سے برابر عمل درآمد رہا ہے جب سے ہدایت الٰہی کے سلسلہ کی ابتدا ہوئی ہے اس بنار پر حالات وزمانہ کے تقاضہ کے مناسب عمارت کی تعمیر میں انجنیئر کی بنائی ہوئی اصل عمارت کو نظر انداز کر دینا کوئی دانائی نہیں ہے اس سے اصل نقشہ کے مطابقت کی کوئی ضمانت نہ باقی رہے گی ۔

لیکن حالات ومقتضیات کی رعایت ہر دور کی عمارت میں کی جاتی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تیار کی ہوئی عمارت میں بھی اس کی رعایت موجود ہے۔

اس بنار پر ایک مجتہد کو حق حاصل ہے کہ عمارت کی اصل بنیاد اور ستون کو باقی رکھ کر ضابطہ کے مطابق اس رعایت سے جتنا فائدہ اٹھا سکتے ہوں اٹھائیں۔ اور اپنے زمانہ کے مناسب عمارت تعمیر کریں ۔ اس بات کی قطعاً اجازت نہیں ہے کہ خود غرضی میں مبتلا ہو کر تاویل وتزویر کے ذریعہ بنیاد اور ستون ہی کو مسمار کر دیں ۔

---

[1] نور الانوار وغیرہ [2] حوالہ بالا ۔

اجتہاد کے مرحلہ میں سنّت سے استفادہ کیلئے عہدِ نبویؐ کے حالات کا علم ضروری ہے	اجتہاد کے مرحلہ میں سنّت سے استفادہ کے لئے ضروری ہے کہ عہدِ نبویؐ کے

سیاسی معاشی و معاشرتی حالات پر بصیرت حاصل کی جائے پھر ان حالات کی روشنی میں یہ جانا جائے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عہد کے وسائل نیز مراسم و رواج میں کن کو کس طرح اور کس حد تک قبول کیا ہے؟

مسائل و مراسم کی تفصیل اور ان میں رسول اللہؐ کی ترمیم و تنسیخ میں حد فاصل قائم کرنا دشوار ہے۔ عام فقہاء نے اس انداز بیان سے غالباً اس بنا پر بحث نہیں کی ہے کہ ان کے عہد اور رسول اللہؐ کے عہد میں نمایاں اور بنیادی فرق ظاہر ہوا تھا۔

البتہ شاہ ولی اللہؒ صاحب نے اپنی کتابوں میں جو انداز بیان اختیار کیا ہے اس سے ہمیں اتنی کافی رہنمائی ملتی ہے کہ اس دشواری پر ہم قابو حاصل کر سکتے ہیں، چنانچہ ایک موقع پر وہ فرماتے ہیں:۔

ان کنت تريد النظر في معاني شريعة رسول الله فحقق اولاً حال الاميين الذين بعث فيهم التي هي مادة تشريعه و ثانياً كيفية اصلاحه لها بالمقاصد المذكورة في باب التشريع والتيسير واحكام الملة[1]	اگر تم رسول اللہ کی شریعت کی گہرائیوں کو سمجھنا چاہو تو پہلے عرب امیوں کے حال کی تحقیق کرو جن میں رسول اللہ مبعوث ہوئے تھے وہی آپ کی شریعت کا تشریعی مادہ ہیں اس کے بعد آپ کے اصلاح کی کیفیت کو سمجھو جو آپ نے ان مقاصد کے تحت کی ہیں جن کا تذکرہ تشریع و تیسیر اور احکام ملّت کے باب میں ہو چکا ہے۔

چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم کی اولین مخاطب عرب قوم ہے اور قرآنی عالمگیر اصول و کلیات کے نفاذ میں وہ بطور "خمیر" استعمال ہوئی ہے اس بنا پر لازمی طور سے

[1] حجۃ اللہ البالغہ ج ۱ ص ۱۳۳

اصول و کلیات کو عملی شکل میں منتقل کرتے وقت اس قوم کی عادات و رسوم اور قوانین وغیرہ کی رعایت کی گئی ہے بلکہ غور سے دیکھا جائے تو یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ان اصولوں کا نفاذ بڑی حد تک موجودہ و مروجہ رسوم و احکام ہی کی روشنی میں ظاہر ہوتا ہے ایسی حالت میں تمام شکلوں اور صورتوں کو دائمی طور پر قانونی حیثیت دینے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا ہے بلکہ جن امور میں مقامی و وقتی حالات اور زمانہ کے تقاضہ کا اثر ہے ان میں لازمی طور سے ہر دور میں تبدیلی کی ضرورت ہوگی۔

اجتہاد کی صلاحیت کے لئے سنت سے متعلق چند قسم کی معلومات ضروری ہیں

اجتہاد کی صلاحیت کے لئے سنت سے متعلق تمام وہ معلومات ضروری ہیں جن کا تذکرہ قرآن حکیم کے باب میں گزر چکا ہے۔ یعنی ناسخ و منسوخ مجمل و مفسر خاص و عام محکوم و متشابہ وغیرہ اسی طرح وجوب استحباب اباحت تحریم و کراہت وغیرہ جیسا کہ حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں۔

ویعرف من السنة هذه الاشياء[1] سنت سے ان تمام چیزوں کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔

ان کے علاوہ سنت کی شناخت کے لئے فن روایت و درایت سے واقفیت بھی ضروری ہے مثلاً فن روایت میں محدثین نے حدیثوں کے قبول کرنے کی جو شرطیں مقرر کی ہیں اور ان کے لحاظ سے حدیث کی تقسیم صحیح۔ ضعیف مسند اور مرسل وغیرہ کی طرف ہے، اس تقسیم سے حدیث کے درجہ اور مرتبہ کا پتہ چلتا ہے اور پھر اس سے استدلال و استنباط میں آسانی ہوتی ہے نیز احکام و قوانین کے درجے اور مراتب معلوم ہوتے ہیں۔

ویعرف منها الصحيح والضعيف والمسند والمرسل[2] اور سنت سے صحیح ضعیف مسند اور مرسل کی معرفت حاصل ہے

صحیح وہ حدیث ہے جس کا ثبوت مقررہ معیاری شرائط کے مطابق ہو اس میں کوئی

---

[1] عقد الجید ص۶ [2] حوالہ بالا۔

کمی نہ پائی جائے۔

ضعیف وہ ہے جس کا ثبوت معیاری شرائط کے مطابق نہ ہو بلکہ اس میں کمی پائی جائے۔

مسند۔ وہ حدیث ہے جس کی سند رسول اللہ تک پہنچتی ہو درمیان میں کوئی راوی نہ رہ گیا ہو۔

مرسل۔ وہ حدیث ہے جس کی سند میں صحابی نہ ہو بلکہ تابعی رسول اللہؐ کی طرف حدیث کی نسبت کرے۔ فن روایت مستقل فن ہے اس کے مستقل اصول وضوابط ہیں۔ راویوں کے حال کی پوری تحقیق کا بندوبست ہے۔ اسی طرح حدیث کو جانچنے اور روایتی نقطۂ نظر سے اس کا معیار مقرر کرنے کے لئے قاعدے اور طریقے ہیں۔

روایتی نقطۂ نظر کے علاوہ حدیث کا درایتی معیار بھی مقرر ہے مثلاً (۱) حدیث قرآن حکیم کے خلاف نہ ہو (۲) مشاہدات کے خلاف نہ ہو (۳) مسلمہ اصول کے منافی نہ ہو (۴) حدیث متواتر اور تعامل صحابہ کے خلاف نہ ہو (۵) قلب کی تربیت گاہ میں تربیت پائی ہوئی عقل کے خلاف نہ ہو (٦) حدیث میں اوہام پرستی کی ترغیب نہ ہو۔ (۷) مضمون حدیث میں اس قسم کا اشتباہ نہ ہو کہ جس کی تعبیر وتوجیہہ مشکل ہو وغیرہ۔

اجتہاد کی صلاحیت کے لئے سنت رسولؐ پر روایت ودرایت ہر لحاظ سے نگاہ ضروری ہے ورنہ حدیث کا محل ومقام نہ متعین ہو سکے گا۔ جس کے بغیر اجتہاد میں چارہ نہیں ہے۔

سنت قرآن حکیم کی تشریح ہے | سنت رسولؐ کے بارے میں یہ بات ہمیشہ یاد رکھنی چاہیئے کہ اس کی حیثیت قرآن حکیم کی تشریح اور توضیح کی ہے۔ ظاہر نظر میں ممکن ہے بعض تشریحات کی سند قرآن حکیم میں نہ مل سکے لیکن جن کی نظر میں کلی حکمت اور عمومی مقاصد ہیں ان کے لئے سند تلاش کر لینا کوئی مشکل نہیں ہے یہ نبوی تشریحات خواہ اصول و کلیات کی شکل میں ہوں یا وقتی وفروعی مسائل کی صورت میں ہوں کسی کی بھی افادیت سے

انکار نہیں ہوسکتا ہے۔ اصول وکلیات کے ذریعہ قانون کی تشکیل کا کام انجام پاتا ہے اور وقتی وفروعی مسائل سے استنباط کا انداز معلوم ہوتا ہے جہاں ایسی صورت پیش آئے کہ "سنّت" کا ظاہری مفہوم قرآن حکیم کے خلاف ہوتا ہو تو "مجتہد" کے لئے ضروری ہے کہ اس کا ایسا محل تلاش کرے جس سے مطابقت کی صورت پیدا ہو۔

حتی لو وجد حدیثا لا یوافق ظاہرہ الکتاب یھتدی الی وجہ محملہ فان السنۃ بیان الکتاب ولا یخالفہ۔[1]

اگر کوئی ایسی حدیث ہو کہ جس کا ظاہری مفہوم قرآن حکیم کے موافق نہ ہو تو مجتہد کی رہنمائی مطابقت کے وجہ کی طرف ہونی چاہیئے کیونکہ "سنّت" قرآن حکیم کا بیان ہے اس کے خلاف نہیں ہے۔

اجماع لغت میں اجماع کے معنی عزم واتفاق ہیں، قرآن حکیم میں ہے:۔

فاجمعوا امرکم وشرکاءکم (پ ۱۱) تم اپنی بات طے کرلو اور اپنے شریکوں کو اکٹھا کرلو۔

فقہ کی اصطلاح میں اجماع کسی معاملہ میں اہل حل وعقد کے اتفاق کو کہتے ہیں جیسا کہ اصول کی کتابوں میں یہ تعریف مذکور ہے۔

وھو اتفاق اھل الحل والعقد من امۃ محمد صلی اللہ علیہ وسلم علی امر من الامور۔[2]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کے اہل حل و عقد کے کسی معاملہ میں اتفاق کا نام اجماع ہے۔

یہ اجماع حالات وتقاضہ کی مناسبت سے ملّت کی فلاح وبہبود سے متعلق جملہ امور میں ہوسکتا ہے۔ دراصل قانون کو حالات وزمانہ کے مطابق ڈھالنے کے لئے "اجماع" ایک قسم کا اختیار ہے جو شارع اصلی اور مقنن حقیقی کی طرف سے ان لوگوں کو عطا ہوا ہے جو فکری وعلمی حیثیت سے اس کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

صورت یہ ہے کہ قرآنی اصول وکلیات اور نبوی تشریحات اپنے اپنے رنگ میں جامع ہونے کے باوجود نت نئے حالات ومسائل کے تذکرہ سے خالی ہیں ایسی حالت

---

[1] عقد الجید ص۔ [2] منہاج الاصول برحاشیہ التقریر والتحبیر ج ۲ ص ۱۲۳

میں فطری طور پر کسی ایسی شکل کی ضرورت ہے جو نت نئے حالات و مسائل کا حل تلاش کر سکے اور ان کو الٰہی قوانین کے مطابق ڈھال کر لوگوں کے لئے قابل عمل بنائے، ورنہ زمانہ کا "سفتی" بہت سے مسائل کو مہمل قرار دیدے گا اور پیش آمدہ مسائل میں اپنا رنگ بھر کر لوگوں کو عمل کے لئے مجبور کر دے گا۔

مذکورہ ضرورت کے پیش نظر اس اہم کام کی انجام دہی کے لئے مقررہ اصول و ضوابط کے مطابق جو اجتماعی شکل متعین ہو گی اس کی حیثیت "اجماع" کی ہو گی اور ہم اس کے فیصلہ کو مرکزی جمعیت کا فیصلہ قرار دینے میں حق بجانب ہوں گے۔

"اجماع" بحیثیت مجموعی ہدایت الٰہی کی کلی حکمت اور بنیادی اصول کے ماتحت ہونا چاہیئے علیحدہ علیحدہ قرآن و سنّت میں اس کی سند ضروری نہیں ہے ورنہ اجماع سے کوئی خاص فائدہ نہ ہو گا۔

اجماع جن افراد سے منعقد ہوتا ہے ان کا علمی و عملی حیثیت سے معیاری اوصاف کا حامل ہونا ضروری ہے تاکہ قوم ان کے فیصلہ کو سند کا مقام دینے میں حق بجانب ہو۔

اجماع کے انعقاد کے لئے صاحب صلاحیت افراد کا کثیر تعداد میں ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ نہ مہیا ہونے کی صورت میں کم سے کم تین افراد سے بھی کام چل سکتا ہے البتہ جتنے ہوں وہ پوری امت سے منتخب شدہ اور خاص اہمیت کے حامل ہوں۔ اسی طرح فیصلہ میں ہر حیثیت سے سب کا متفق ہونا لازمی نہیں ہے بلکہ اکثریت کا اتفاق کافی ہے، صحابہ کرامؓ کی زندگی اور ان کے طرز عمل میں اس کا ثبوت ملتا ہے۔

باقاعدہ اجماع منعقد ہونے کے بعد اسلام کے عملی نظام میں اسے کافی اختیارات حاصل ہیں۔ مثلاً۔

(۱) حالات و تقاضہ کی مناسبت سے نئے قوانین وضع کرنا۔

(۲) پرانے اجماعی فیصلے جو حالات و مصلحت کے تابع تھے ان میں موجودہ حالات

ومصلحت کے پیش نظر مناسب ترمیم کرنا۔

(۳) وہ احکام جو بتدریج نازل ہوئے ہیں معاشرتی حالات کے لحاظ سے انہیں مقدم و موخر کرنا۔

(۴) وہ احکام جن میں مقامی حالات رسم ورواج خصائل وعادات ملحوظ ہیں ان کی روح اور پالیسی برقرار رکھتے ہوئے جدید حالات کے پیش نظر ان کے لئے نیا قالب تیار کرنا۔

(۵) وہ احکام جو وقتی تقاضہ اور مصلحت کے تحت ہیں موجودہ تقاضہ اور مصلحت کے تحت ان میں مناسب ترمیم کرنا۔

(۶) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کرامؓ جن احکام میں مختلف الرائے ہیں معقول دلیل کی بنا پر ان میں کسی ایک کو ترجیح دینا۔

(۷) فقہار کی مختلف رایوں میں حالات وتقاضہ کی مناسبت سے ترجیحی صورت پیدا کرنا وغیرہ۔

قیاس | قیاس کے لغوی معنی اندازہ کرنا مطابق اور مساوی کرنا ہیں فقہار کی اصطلاح میں علت کو مدار بنا کر سابقہ فیصلہ اور نظیر کی روشنی میں نئے مسائل حل کرنے کو قیاس کہتے ہیں اس کی تعریف یہ ہے۔

تقدیر الفرع بالاصل فی الحکم والعلة[1] حکم اور علت میں فرع (نیا مسئلہ) کو اصل (سابق حکم) کے مطابق کرنا۔

ذیل کی تعریف اس سے زیادہ واضح ہے۔

الحاق امر بامر فی الحکم الشرعی لاتحاد بینهما فی العلة[2] دو مسئلوں میں اتحاد علت کی وجہ سے جو حکم ایک مسئلہ کا ہے وہی حکم دوسرے مسئلہ کا قرار دینا۔

---

[1] ملاحظہ ہو التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۶۹ و ص ۷۰ وغیرہ [2] نور الانوار ص ۲۲۴

یعنی قیاس کی صورت یہ ہے کہ صریح حکم کی گہرائی میں جاکر اس کی علت نکالی جائے گی، علت کی نوعیت وکیفیت میں غور کیا جائے گا پھر نئے مسئلہ کی علت دیکھی جائے گی، اس کے مالہ وما علیہ میں نظر دوڑائی جائے گی، اگر پرانے اور نئے دونوں کی علت میں اتحاد ہے تو سابق حکم اس نئے مسئلہ پر بھی جاری کر دیا جائے گا' دراصل اسی عمل استنباط کا نام "قیاس" ہے۔ چنانچہ

اذا اخذ واحکم الفرع من الاصل سموا ذالك قیاسًا لتقدیرھم الفرع بالاصل فی الحکم والعلة [1] فقہار جب فرع (نیا مسئلہ) کا حکم اصل (سابق فیصلہ) سے نکالتے ہیں تو اس کو قیاس کہتے ہیں کیونکہ اس صورت میں وہ حکم اور علت کے معاملہ میں فرع کا اندازہ اصل کے ساتھ لگاتے ہیں۔

قیاس میں علت ہی پر سارا دار ومدار ہوتا ہے اور پوری بحث اسی کے گرد چکر کاٹتی ہے۔

علت لغت میں اس عارض کو کہتے ہیں جو محل کے وصف میں تغیر پیدا کرتا ہے۔ بیماری کو علت اسی بنا پر کہتے ہیں کہ انسان (محل) کی صحت (وصف) میں وہ تغیر پیدا کرتی ہے فقہار کی اصطلاح میں جس عارض کے پائے جانے کے وقت حکم کا ثبوت ہوتا ہے اس کو علت کہتے ہیں۔ تعریف یہ ہے:۔

ماشرع الحکم عند وجودہ لابہ [2] حکم کا تقرر اس کے پائے جانے کے وقت ہو اس کے سبب سے حکم کا تقرر نہ ہوا ہو۔

دوسری یہ ہے:۔

مایضاف الیه وجوب الحکم ابتداءً [3] جس کی طرف بغیر کسی واسطہ کے حکم کا تقرر منسوب کیا جائے۔ سبب وغیرہ کی طرف بھی حکم کی نسبت ہوتی ہے لیکن وہ علت ہی کے واسطہ سے ہوتی ہے البتہ حکم کے ثبوت اور تقرر کی نسبت صرف علت کی طرف کی جاتی ہے اور اگر

---

[1] حسامی صلے [2] التقریر والتحبیر ص ۱۱۴ [3] کتاب التحقیق ص ۲۲۶

کبھی سبب وغیرہ کی طرف نسبت ہوتی بھی ہے تو وہ علت کے درجہ میں ہوتے ہیں۔
یہ علت کبھی تو نص میں صراحۃً یا اشارۃً مذکورہ ہوتی ہے کبھی اجماع سے اس کا ثبوت ہوتا ہے اور کبھی اجتہاد و استنباط کے ذریعہ نکالی جاتی ہے۔

"قیاس" کے وہی مواقع ہیں جہاں قرآن وسنت اور اجماع سے حکم کا ثبوت نہ ہوا ہو جو چیزیں قرآن وسنت یا اجماع کے صریح حکم سے ثابت ہیں پہلے ان کے الفاظ ومعانی میں غور کیا جائے اور فقہار کے بیان کردہ طریقوں اقتضار کنایہ اشارہ وغیرہ کے تحت نئے مسئلہ کا حکم دریافت کیا جائے اس طرح بہت سے مسائل ظاہری الفاظ و معنی سے حل ہوجائیں گے، زیادہ گہرائی میں جانے کی ضرورت نہ ہوگی اور اگر اتنے سے کام نہیں چلتا ہے تو پھر قیاس کا درجہ ہے۔ قیاس کی مزید تفصیل راقم کی کتاب "فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر" میں ملاحظہ کی جائے دوسرے ماخذ جو قیاس کے ذیل میں آتے ہیں ان کا تذکرہ بھی ضمناً کیا جاتا ہے۔

استحسان "استحسان" کے لغوی معنی کسی شے کو اچھا اور مستحسن سمجھنا ہیں "عد الشئ حسناً" اور فقہار کی اصطلاح میں مسئلہ کے دو پہلوؤں میں سے ایک کو کسی معقول دلیل کی بنار پر ترجیح دینے کا نام استحسان ہے۔ ذیل میں افادہ کے لحاظ سے چند تعریفیں نقل کی جاتی ہیں۔

(۱) قطع المسئلۃ عن نظائرھا بما ھو اقوی لہ [1]	کسی مسئلہ کے حکم کو قوی وجہ کی بنار پر اس کے نظائر سے الگ کرلینا۔
(۲) العدول عن قیاس الی قیاس اقوی [2]	ایک قیاس چھوڑ کر اس سے زیادہ قوی قیاس اختیار کرنا۔
(۳) العدول فی مسئلۃ عن مثل ما حکم بہ فی نظائرھا الی خلافہ بوجہ ھو اقوی [3]	مسئلہ کے نظائر میں جو حکم موجود ہے کسی قوی وجہ کی بنار پر اس کو چھوڑ کر اس کے خلاف حکم لگانا۔

---

[1] کتاب التحقیق۔ [2] حوالہ بالا [3] منہاج الاصول۔

اصل بات یہ ہے کہ انسانی ضرورتوں اور مصلحتوں کی بنیاد پہلے پڑتی ہے پھر انہیں منظم شکل دینے کے لئے قاعدہ وقانون مقرر کیے جاتے ہیں، زمان ومکان کے لحاظ سے ان میں تبدیلی موقع اور محل کے لحاظ سے تنوع اور نت نئی ضرورتیں ایسی ناگزیر صورتیں ہیں کہ کبھی قیاس کی وسیع حدیں بھی ان کے لئے تنگ اور ضرر رساں ثابت ہوتی ہیں۔ ایسی حالت میں فقہاء "ضرورت" کو معیار بناکر حکم ثابت کرتے ہیں یا قیاس کی اور گہرائی سے وجہ ترجیح تلاش کرتے ہیں، اور اس کی بناء پر ضرر رساں پہلو چھوڑ کر دوسرا مفید پہلو اختیار کرتے ہیں۔ فقہاء ایسا کرنے پر اس لئے مجبور ہیں کہ اس کے ذریعہ احکام معلوم کرکے فلاح وبہبود میں اضافہ اور مضرت کا دفعیہ ہو سکے تاکہ الٰہی حکمت کے ساتھ ہم آہنگی ہو، استحسان اسی ضرورت اور مصلحت کا پیدا کردہ ایک اصول یا "ماخذ" ہے۔

فقہاء نے استحسان کی عمومیت کو قیاس خفی میں سمیٹ کر بیان کیا ہے چنانچہ قیاس خفی ہی کا دوسرا نام وہ استحسان قرار دیتے ہیں اسطرح قیاس کی دو قسمیں بنتی ہیں (۱) قیاس جلی اور (۲) قیاس خفی۔ قیاس جلی وہ ہے جس کی طرف ذہن جلد منتقل ہو، زیادہ غور وفکر کی ضرورت نہ پڑے۔ قیاس خفی وہ ہے کہ زیادہ غور وفکر اور دقت نظر کے بعد اس کی طرف ذہن منتقل ہو[1]

بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ قیاس جلی کے مقابل قیاس خفی نہیں ہوتا ہے بلکہ کتاب وسنت کی نص ہوتی ہے، اجماع ہوتا ہے یا "ضرورۃ" ہوتی ہے ان صورتوں میں بھی استحسان کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے اور اس وقت اس کی یہ تعریف کی جاتی ہے۔

کل دلیل فی مقابلۃ القیاس الظاھر نص او اجماع او ضرورۃ۔[2] ہر ایسی دلیل کا نام استحسان ہے جو قیاس ظاہر کے مقابل ہو خواہ نص ہو اجماع ہو یا ضرورت ہو۔

اس لحاظ سے قیاس ظاہر سے جو حکم ثابت ہوتا ہے اس کو چھوڑنے پر آمادہ کرنے والی اور اس کے خلاف حکم کو ترجیح دینے والی چار چیزیں ہیں (۱) نص (۲) اجماع (۳)

---

[1] شرح مسلم الثبوت ص ۵۸۱ [2] ایضاً۔

ضرورت اور (۴) قیاس خفی۔ ان سب پر استحسان کا لفظ استعمال ہوتا ہے لیکن چونکہ یہ بحث اصولی نہیں ہے صرف استعمالی ہے اس بنا پر فقہا ء اس کی طرف زیادہ توجہ نہیں دیتے ہیں اور قیاس خفی ہی کو استحسان کہتے ہیں البتہ تشریح و توضیح کے مرحلہ میں ہر ایک کی وضاحت کر دیتے ہیں مذکورہ تشریح کے مطابق استحسان کی چار قسمیں بنتی ہیں۔

(۱) استحسان سنت (۲) استحسان اجماع (۳) استحسان ضرورت اور (۴) استحسان قیاسی۔ پہلی اور دوسری قسم میں جب قیاس ظاہر کے مقابلہ میں نص یا اجماع ہو تو کسی قسم کا اشتباہ نہیں ہے قاعدہ کے مطابق لازمی طور سے قیاس چھوڑ دیا جائے گا اور ان دونوں پر عمل کرنا ضروری ہوگا، تیسری اور چوتھی کی تفصیل یہ ہے۔

(۳) استحسان ضرورت۔

قیاسی مسائل اگرچہ ایک ہی جنس کے اور ایک ہی مشترک بنیاد پر قائم ہوتے ہیں لیکن بسا اوقات مخصوص حالات و مواقع کی بنا پر نتائج اور ردعمل کے لحاظ سے وہ یکساں مفید اور مصلحت و ضرورت کے حامل نہیں ہوتے ہیں، نیز ان پر عمل کرنے سے کہیں دشواری پیدا ہوتی ہے اور کہیں وہ ضرر رساں اور غیر منصفانہ نظر آتے ہیں ایسی حالت میں الٰہی حکمت کے مطابق فطری طور پر انہیں چھوڑنے کی ضرورت ہوتی ہے اور حصولِ مصلحت اور دفع مضرت کی خاطر دوسری راہ اختیار کرنی پڑتی ہے فقہاء نے استحسانِ ضرورت کو حکیمانہ طریقہ ایسے ہی مواقع کے لئے وضع کیا ہے۔

لیکن ان مواقع میں ان ہی ضرورتوں مصلحتوں اور دفع مضرت کا لحاظ ہوگا جو الٰہی حکمت کے موافق ہوں گی اور شارع نے قانون سازی میں انہیں امر و نہی کا پیمانہ بنایا ہوگا ہماری خود ساختہ ضروریات و مصالح اس میں شامل نہ ہوں گی۔

مثلاً جو چیزیں ناپ تول کر بیچی اور خریدی جاتی ہیں وہ سود والی اشیاء میں شمار ہوتی ہیں[۱]، جب ایک

---

[۱] ملاحظہ ہو اوپر صفحہ ۱۶۴

چیزیں کسی کو قرض دی جائیں یا جنس کے عوض میں بیچی جائیں تو برابر سرابر ہونا ضروری ہے کمی بیشی میں سود لازم آجائے گا لیکن اس حکم سے روٹی کے لین دین کی یہ صورت مستثنیٰ ہے کہ کوئی شخص "دو روٹی" قرض لے اور وہ ایک ایک چھٹانک کی ہوں مگر وہ ڈیڑھ ڈیڑھ چھٹانک کی روٹی واپس کرے تو اس کمی بیشی میں سود نہ ہوگا اس میں ضرورت و مصلحت یہ ہے کہ پڑوسیوں کے درمیان عموماً اس قسم کا لین دین ہوتا رہتا ہے۔ اور ایسی معمولی معمولی باتوں میں احتیاط کرنے دشواری پیدا ہوتی ہے اگر اس قسم کی چیزوں پر بھی بندش لگا دی جائے تو لوگوں کو چند در چند دشواریاں پیش آئیں گی اور ان کی ضرورتیں نہ پوری ہو سکیں گی، مذکورہ حکم میں وہ تمام چیزیں داخل ہیں جو عام طور پر لوگوں میں رائج ہیں اور ان میں احتیاط سے مختلف قسم کی تکالیف کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔

(۴) استحسانِ قیاسی۔

کبھی ظاہری اور متبادر قیاس کی رو سے مسئلہ کا ایک حکم ہوتا ہے لیکن اس پر عمل کرنے سے تنگی و دشواری پیش آتی ہے یا ضرر رساں ثابت ہوتا ہے ایسی صورت میں مزید گہرائی سے دقیق اور باریک پہلو نکالا جاتا ہے اور اس پہلو کو مدار بنا کر ظاہری قیاس کے خلاف حکم دیا جاتا ہے۔ فقہاء کی اصطلاح میں قیاس خفی اسی کا نام ہے چونکہ اس میں دو قیاس کا تعارض ہوتا ہے اور معقول دلیل کی بناء پر ان میں سے ایک کو ترجیح دی جاتی ہے اس بناء پر اس کو استحسان کہتے ہیں۔

مثلاً قرضخواہ کے پاس قرض کی ضمانت کا مال رہن رکھا ہوا ہے قرض خواہ نے قرض معاف کر دیا لیکن رہن کا مال ابھی نہیں واپس کیا تھا کہ اس کے پاس سے تلف ہو گیا ایسی صورت میں قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ قرضخواہ اس کا تاوان دے جس طرح قرضدار نے قرض ادا کر دیا اور رہن کا مال ابھی نہیں لے گیا تھا کہ وہ مال قرضخواہ کے پاس تلف ہو گیا تو اس کے تاوان میں قرض کی ادا کی ہوئی رقم قرضدار واپس لے لیگا اور رہن کا تلف شدہ مال اصل قرضہ کے بدلے میں ہو جائیگا (جب کہ برابر ہوں) لیکن معافی کی صورت میں

تاوان نہ دینا پڑے گا کیونکہ ایسا کرنے میں قرضخواہ کا دوہرا نقصان ہے کہ اس نے قرض بھی معاف کیا اور تاوان بھی اس کے ذمہ واجب ہوا اور قرضدار کا دوہرا فائدہ ہے کہ قرض بھی معاف ہو گیا اور مال کا تاوان بھی مل گیا بخلاف ادائیگی کی صورت کے کہ اگر تاوان نہ دلایا جائے تو قرضدار کا سراسر نقصان ہو گا کہ اس نے قرض بھی ادا کیا اور رہن رکھا ہوا مال بھی تلف ہوا ایسی صورت میں قرضخواہ فائدہ میں رہے گا کہ اپنا حق تو وصول کر لیا اور جو مال تلف ہوا وہ دوسرے کا تھا۔

اس نقصان سے بچانے کے لئے فقہاء نے استحسان کا طریقہ اختیار کیا ہے اور معافی کی صورت میں تلف شدہ مال کو "امانت" قرار دیا ہے مال ضمانت نہیں سمجھا ہے اور امانت کے لئے یہ قانون ہے کہ اگر حفاظت میں کوتاہی کے بغیر تلف ہو جائے تو اس کا تاوان نہ دینا پڑے گا۔

استصلاح یا مصالح مرسلہ فقہاء کی اصطلاح میں صرف ضرورت اور مصلحت کو بنیاد بنا کر مسائل استنباط کرنے کا نام استصلاح یا مصالح مرسلہ ہے۔ تعریف یہ ہے :-

بناء الاحکام الفقھیۃ علی مقتضی المصالح المرسلۃ۔ — مصالح مرسلہ کے اقتضاء پر احکام و مسائل کی بنیاد قائم کرنا۔

ذیل کی تصریح سے مزید وضاحت ہوتی ہے :-

والمصالح المرسلۃ وھی التی لا یشھد لھا اصل بالاعتبار فی الشرع ولا بالالغاء وان کانت علی سنن المصالح وتلقتھا العقول بالقبول[1] — مصالح مرسلہ وہ ہیں جن کے اعتبار کے لئے شریعت کی کوئی اصل شہادت نہ دے اور نہ لغو کرنے کی کوئی شرعی شہادت ہو اگرچہ وہ (بحیثیت عمومی) مصالح کے طریقہ پر ہو اور عقل انہیں قبول کرتی ہو۔

ضرورت و مصلحت کو بنیاد بنا کر مسائل حل کرنا جس طرح استحسان میں گزر چکا ہے

---

[1] التقریر والتحبیر ج ۳ ص ۲۸۶

اس سے زیادہ وسیع پیمانہ پر استصلاح میں ہوتا ہے۔ وہ خاص ہے اور اس عمومیت کے لحاظ سے یہ عام ہے لیکن دوسری حیثیت سے استحسان عام ہے کہ اس میں قیاس خفی کا زاویۂ نگاہ موجود ہے اور استصلاح خاص ہے کہ اس میں صرف ضرورت و مصلحت کا زاویۂ نگاہ کارفرما ہوتا ہے۔

مصالح مرسلہ کے استعمال میں بھی علت کی پرپیچ وادیوں سے گزرے بغیر چارہ نہیں ہے مثلاً فقہاء کے نزدیک:۔

زیر بحث مرسلہ وہ علت ہے کہ تاثیر کے لحاظ سے یا موافقت پر حکم کے ترتب کے لحاظ سے (جیساکہ دوسری قسموں میں ہوتا ہے) کسی طرح بھی کتاب و سنّت یا اجماع سے اس کا اعتبار ثابت نہ ہو اور لغو قرار دینا بھی ثابت نہ ہو اس طرح مرسلہ میں وہ اوصاف (مصالح جو علت بن سکتے ہیں)، داخل ہوں گے جن کے دونوں جانب کا ثبوت نہ ہو اس کی تفصیل علت کی پوری بحث کا احاطہ کئے بغیر سمجھ میں نہ آسکے گی[1]

لغو قرار دینے کی مثال:۔

رمضان کے روزہ کا کفارہ غلام آزاد کرنا اور دو ماہ لگاتار روزہ رکھنا دونوں ہیں ظاہر ہے کہ روزہ میں بہ نسبت غلام آزاد کرنے کے زجر و تنبیہہ زیادہ ہے، اس کے باوجود شارع نے غلام کی آزادی کو روزہ پر مقدم کیا ہے۔ جس سے ثابت ہے کہ روزہ کا یہ وصف (زجر و تنبیہہ) اس شخص کے بارے میں لغو ہے جس میں غلام آزاد کرنے کی طاقت ہے۔

استصلاح کی مثال یہ ہے:۔

اسلام اور کفر کی جنگ میں دشمن نے مسلم قیدیوں کو سامنے کر دیا اور یہ بات واضح ہوگئی کہ اگر ان مسلموں پر حملہ نہ کیا گیا تو دشمن کی پسپائی ناممکن ہوگی اور وہ غالب آجائیں گے

---

[1] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر۔

ایسی حالت میں باوجود اس کے کہ مسلم کا ناحق قتل حرام ہے پھر بھی ان کو تہ تیغ کر کے دشمن پر غلبہ حاصل کرنا ضروری ہے۔

اس صورت کا تعلق چونکہ عمومی مصلحت اور دین وملّت کی حفاظت وبقار سے ہے اس لئے قتلِ مسلم کو جائز قرار دیا گیا ہے بعض فقہار نے قرآن حکیم کی جمع وتدوین علوم شرعیہ کی تدوین اور دفاتر کی ترتیب وغیرہ کو اسی کے تحت بیان کیا ہے[1]۔

امام مالک نے مصالح مرسلہ کے استعمال میں زیادہ وسعت سے کام لیا ہے اور موقع ومحل کے لحاظ سے بعض جگہ مقررہ حدود وقیود کی پابندی کا بھی زیادہ لحاظ نہیں کیا ہے۔ اسی وجہ سے یہ اصول ان کی جانب منسوب ہے ورنہ فی نفسہ اس کی حقیقت سے کسی کو بھی انکار نہیں ہے۔

فقہار نے مصالح مرسلہ سے کام لینے کی جو شرطیں مقرر کی ہیں درج ذیل ہیں:۔

(۱) یہ مصالح ان مصالح کے مشابہ ہوں جن کا شارع نے اعتبار کیا ہے[2]۔ یعنی کلیات خمسہ کی ضروریات میں سے کسی کی ضرورت سے ان کی مشابہت ہو۔

(۲) قطعیہ ہوں کہ ان مصالح کے حصول کا یقین ہو۔

(۳) کلیہ ہوں کہ ملک وملّت کے عمومی فائدہ ہو اور مصلحت سے ان کا تعلق ہو[3]۔

حاصل یہ ہے کہ جن مصالح کا حصول مقصود ہو اور مفرت کا دفعیہ منظور ہو وہ بنیادی اصول اور کلی پالیسی کے خلاف نہ ہوں اگرچہ ان کا کہیں صراحۃً ذکر نہ موجود ہو۔

استدلال | بہت سی صورتوں میں یہ استصلاح سے بھی وسیع مانا جاتا ہے لیکن اس کا تعلق استنباط کے کسی ایک طریقہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ اس میں تقریباً تمام وہ طریقے داخل ہیں جن سے فقہار نے کام لیا ہے اور براہ راست قیاس کے مذکورہ طریقوں سے وہ متعلق نہیں ہیں۔

---

[1] الموافقات ج۲ ص۳۹ [2] التقریر والتحبیر۔ [3] منہاج الاصول۔

(۱) مثلاً نفع دینے والی چیزوں میں اصل اباحت ہے اور نقصان دینے والی چیزوں میں اصل حرمت ہے۔

(۲) کسی خاص علّت کے بغیر ایک حکم دوسرے حکم سے متعلق کرنا جس کو فقہار کی اصطلاح میں "التلازم بین الحکمین من غیر علۃ" کہتے ہیں۔

(۳) پہلے کی حالت اس وقت تک قائم سمجھی جائے جب تک اس کے خلاف کا ثبوت نہ مل جائے (حال پر محض اس لئے حکم دینا کہ ماضی میں یہی حکم موجود تھا استصحاب حال اسی کا نام ہے)۔

(۴) تتبع اور تلاش کے بعد بطریق استقرار حکم ثابت کرنا۔

(۵) مختلف اقوال میں کمتر کے بارے میں جو قول ہو وہ قبول کرنا۔

(۶) کسی علّت کے نہ ملنے سے عدم حکم پر استدلال۔ جمہور کے نزدیک یہ طریقہ حجّت نہیں ہے۔

(۷) ایسی علّت سے استدلال جو اگرچہ مستقل نہ ہو لیکن کسی وصفِ فارق (فرق کرنے والا) کے ملنے سے مستقل ہو جائے۔

(۸) تعارض اشباہ سے استدلال جس کا طریقہ یہ ہے کہ :-

ایک دوسرے کے خلاف مشابہ صورتیں پہلے سے موجود ہوں اور یہ نئی صورت ہر ایک کے ساتھ شامل کی جاسکتی ہو تو یہ دشواری ہوتی ہے کہ کس کے ساتھ اسکو شامل کیا جائے اور کس کے ساتھ نہ کیا جائے۔

(۹) ایسی علّت سے استدلال جس کے علّت ہونے میں اختلاف ہو۔

(۱۰) تعدیل کا طریقہ۔

جس میں حالات وزمانہ کی تبدیلی پر بحث ہوتی ہے کہ جب لوگوں کے احوال بدل جائیں، زمانہ بدل جائے تو وہ احکام بھی بدل جائیں گے جو ان احوال وزمانہ پر مبنی تھے

مالکی فقہ میں اس سے زیادہ کام لیا گیا ہے[1]۔

صحابہؓ وتابعینؒ کے اقوال وفتاویٰ سے واقفیت | اجتہاد کی صلاحیت کے لئے صحابہؓ و تابعین کے اقوال وفتاویٰ سے واقفیت اوران کو برمحل منطبق کرنے میں مہارت بھی ضروری ہے۔

صحابہ کرامؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی سے براہ راست تعلیم و تربیت حاصل کی تھی آپ کی فکری وعملی زندگی کو اپنی زندگی میں رچایا اور بسایا تھا جو کچھ جس طرح آپ نے سنایا آپ کو کرتے دیکھا بعینہٖ اسی طرح اس پر عمل پیرا ہوئے اگر کہیں کچھ اشتباہ ہوگیا تو رسولؐ اللہ سے پوچھ کر تشفی کرلی۔ ان میں کچھ اصحاب ایسے بھی تھے جو قانونی معاملات میں خصوصیت سے ممتاز تھے اوراُن کے بارے میں رسولؐ اللہ کی زبان مبارک کی شہادت بھی موجود ہے۔

ایسی حالت میں ان سے بڑھ کر مزاج شناسِ نبوّت اورکون ہوسکتا ہے؟ ان کی رائے اور عمل کے مقابلہ میں کسی کی رائے اور عمل کو اہمیّت نہیں دی جاسکتی ہے، اور مجموعی حیثیت سے ان کے قول اور فعل کو "معیار" تسلیم کرنے میں کسی اصول کلی پر زد نہیں پڑتی ہے بلکہ یہ تو عین مقصدِ نبوّت کے مطابق ہے کیونکہ نبوّت اس بات پر بھی مامور ہوتی ہے کہ وہ ایسی جماعت تیار کرے جو اس کے بعد ہر حیثیت سے اس کی تعلیمات کی محافظ اوراس کے مقاصد کی تکمیل کرسکے۔

یہ ظاہر ہے کہ نبیؐ جملہ انسانی ضروریات اور آئندہ پیش آنے والے واقعات کی تعلیم نہیں دے سکتا ہے البتہ اس کے ارشادات میں ایسے اصول کلّیہ ہوتے ہیں جن سے نئے مسائل کا استنباط کیا جاتا ہے۔ "نبیؐ" کی تیار کردہ جماعت چونکہ مزاج شناسِ نبوّت ہوتی ہے اس لئے وہی اس فرض کو بخوبی انجام دے سکتی ہے۔

---

[1] حوالہ کے لئے ملاحظہ ہو۔ حصول المامول من علم اصول ص ۹۶

صحابہؓ کرامؓ کی زندگی پر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے درج ذیل تبصرہ کے بعد اور کسی شہادت کی ضرورت نہیں رہتی ہے۔ وہ فرماتے ہیں :-

اولئك اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کانوا افضل هذه الامة ابرها قلوبا و اعمقها علما و اقلها تكلفا اختارهم الله لصحبة نبيه ولاقامة دينه فاعرفوا لهم فضلهم واتبعوهم على اثرهم وتمسكوا بما استطعتم من اخلاقهم وسيرهم فانهم كانوا على الهدى المستقيم [۱]	یہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب ہیں جو دل کی نیکی علم کی گہرائی تکلف کی کمی میں اس امّت کے افضل ترین لوگوں میں ہیں انہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے نبیؐ کی صحبت اور اپنے دین کو قائم کرنے کے لئے منتخب فرمایا ہے تم لوگ ان کے فضل کو پہچانو ان کے نقش قدم کی پیروی کرو ان کے اخلاق اور ان کی سیرت کو جہاں تک بس چلے مضبوطی کے ساتھ پکڑو یہی لوگ ہدایت مستقیم پر ہیں۔

صحابہؓ کے بعد تابعینؒ کا درجہ ہے جس پر آیت قرآنی "الذين اتبعوهم باحسان" (پ ۹) (جنہوں نے نیکی اور خلوص کے ساتھ صحابہ کا اتباع کیا) اور درج ذیل حدیث شاہد ہے :-

خير امتی قرنی ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم [۲]	میری امّت کا بہترین زمانہ میرا زمانہ ہے پھر وہ جو اس کے بعد ہے پھر وہ جو اس کے بعد ہے۔

اس تفوق کی بنا پر اجتہاد کے مرحلہ میں تابعینؒ کے اقوال و فتاویٰ کو بھی کافی اہمیت دی جاتی ہے اور جن تابعینؒ کے اقوال و فتاویٰ صحابہؓ کے زمانہ میں مشہور ہوئے اور تسلیم کئے گئے جیسے قاضی شریحؒ اور حضرت مسروقؒ وغیرہ، ان کو اخذ و استنباط میں مثل صحابہؓ کے اقوال و فتاویٰ کے قرار دیا جاتا ہے، جیسا کہ اجتہادی صلاحیّت کے ضمن میں تصریح ہے۔

ويعرف اقاويل الصحابة والتابعين في الاحكام ومعظم فتاوى فقهاء الامة۔ [۳]	صحابہ و تابعین کے اقوال کی معرفت ہو اور فقہاء امّت کے اہم فتاویٰ سے واقفیت ہو۔

---

[۱] ترمذی [۲] بخاری و مسلم از مشکوٰۃ باب مناقب الصحابہؓ [۳] عقد الجید ص

فقہی اصول وکلیات کا علم | استدلال واستنباط کے سلسلہ میں فقہی اصول وکلیات سے بڑی مدد ملتی ہے۔ فقہاء نے ان اصول وکلیات کے تحت احکام ومسائل کی ترتیب وتدوین کرکے نہایت مفید خدمت انجام دی ہے۔

اب جدید تدوین واجتہاد کے مرحلہ میں ان کی اہمیت اور زیادہ بڑھ گئی ہے کیونکہ ان کے ذریعہ راستہ کی دشواریوں پر بڑی حد تک قابو پایا جاسکتا ہے اور بنی بنائی زمین مل جانے کی وجہ سے آگے کے مراحل بآسانی طے کئے جاسکتے ہیں۔

لیکن ان سے اخذ واستفادہ کیلئے بنیادی حیثیت سے دو باتیں پیش نظر رہنی ضروری ہیں۔ (۱) موقع ومحل کی مناسبت کہ فقہاء نے کن مواقع پر کسطرح انہیں استعمال کیا ہے اور اب جدید حالات میں کس جگہ اور کسطرح انہیں منطبق کیا جاسکتا ہے۔ (۲) بحیثیت مجموعی اصول وکلیات کا علم ایسا نہ ہو کہ ایک اصول سے مسئلہ کا استدلال کیا جائے اور دوسرے اصولوں کی خلاف ورزی لازم آئے۔

اس میں شک نہیں کہ بہت سی استثنائی صورتیں موجود ہیں اور موجودہ دور میں بھی استثنائی صورتیں پائی جائیں گی لیکن انہیں مستثنیٰ کرنے کے لئے وجوہ ودلائل کے بغیر چارہ نہیں ہے ورنہ شرعی احکام ومسائل کا نظم وتنظیم الجھ کر رہ جائے گا۔

راقم کی کتاب "فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر" میں تقریباً سو کی تعداد میں اہم اصول وکلیات جمع کر دیئے گئے ہیں، ان کے ذریعہ بڑی حد تک کام چلایا جاسکتا ہے۔

فقہی جزئیات کا علم | موجودہ دور میں اجتہاد کے لئے فقہی جزئیات کا علم بھی ضروری قرار دیا جاتا ہے جیسا کہ امام غزالیؒ فرماتے ہیں:-

انما یحصل الاجتہاد فی زماننا بممارسة	ہمارے زمانہ میں اجتہاد کا درجہ فقہی مہارت سے حاصل
الفقه وھی طریق تحصیل الدرایة فی	ہوتا ہے اور اس زمانہ میں فقہی فہم حاصل کرنے کا
ھذا الزمان ولم یکن الطریق فی	یہی طریقہ ہے صحابۂ کرام کے زمانہ میں یہ طریقہ
زمن الصحابة [۱]	نہ تھا۔

---

[۱] عقد الجید ص۹

اصل بات یہ ہے کہ فقہی جزئیات اوران کے دلائل کے علم سے نہ صرف یہ کہ استدلال واستنباط کا انداز معلوم ہوتا ہے بلکہ فکر و نظر کا ایک نقشہ وسانچہ بھی متعین ہوتا ہے۔

جب انسان مسلسل کسی شی میں غور و فکر کرتا رہتا ہے تو اس کے نئے نئے گوشے اور نئے زاویے سامنے آتے رہتے ہیں۔ پھر بعض کتبِ فقہ کی ترتیب وتدوین اس طرز پر ہے کہ اگر کھلے ذہن اور صاف دماغ کے ساتھ ان کا برابر مطالعہ جاری رہے تو استدلال واستنباط کی راہوں کو بڑی آسانی کے ساتھ عبور کیا جاسکتا ہے۔ اس سلسلہ میں فقہ کی قدیم کتابوں سے زیادہ روشنی ملتی ہے، ان میں کام کی باتیں سیدھے سادے انداز میں بیان کر دی گئی ہیں۔ نیز فکر و نظر کی وسعت اور احکام و مسائل کے سلجھاؤ کی صورت جس قدر متقدمین کی کتابوں میں ملتی ہے متاخرین کی کتب میں مختلف وجوہ کی بنا پر اس کا تصوّر بھی نہیں کیا جاسکتا ہے۔

البتہ متاخرین میں جن حضرات نے تجدیدی فرائض انجام دیئے ہیں یا جنہوں نے "ہدایہ" کے طرز پر فہم وبصیرت عطا کرنے والی کتابیں لکھی ہیں ان کے مطالعہ سے بھی بڑی رہنمائی حاصل ہوتی ہے۔

کتابوں کے مطالعہ میں گہری نظر اس فکر اور اندازِ فکر پر ہونی چاہیئے جو کتاب کے اندر سمویا ہوا ہوتا ہے اصلی جوہر اور روح یہی فکر واندازِ فکر ہے۔ اسی سے ذہن بنتا ہے فکر کی رسائی ہوتی ہے اور کتاب کی قدر وقیمت کا پتہ چلتا ہے۔

جو کتاب اس "جوہر" سے خالی ہو یا اس میں اس قدر الجھاؤ ہو کہ "جوہر" واضح طریقہ پر سامنے نہ آسکے "اجتہاد" کے مرحلہ میں اس کے مطالعہ سے زیادہ فائدہ کی توقع نہیں ہے۔

قدیم عربی زبان سے واقفیت | اجتہاد میں جن جن چیزوں سے واقفیت ضروری ہے

تقریباً سب ہی عربی زبان میں ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ "تراجم" بھی بکثرت موجود ہیں جن کی بدولت بڑی حد تک افادہ واستفادہ کا سلسلہ قائم ہے لیکن اجتہاد کے مرحلہ میں جس قسم کے افادہ واستفادہ کی ضرورت ہوتی ہے وہ "تراجم" سے نہیں پوری ہوسکتی ہے۔

دراصل ہر "زبان" کی ایک "طرز ادا" ہوتی ہے جو اس زبان ہی کے خطوط ونقوش اور خدوخال میں دیکھی اور سمجھی جاتی ہے۔ ترجمہ میں خواہ کتنی ہی دیدہ ریزی ومحنت کی جائے اور نقل کو اصل کے مطابق بنانے میں تمام حیثیات پر نظر رکھی جائے پھر بھی یہ "طرز ادا" منتقل نہیں کی جاسکتی ہے۔

"اجتہاد" میں چونکہ زیادہ تعلق اسی "طرز ادا" سے ہوتا ہے اس لئے عربی زبان سے واقفیت ضروری قرار دی جاتی ہے۔

جیساکہ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں:۔

وکذلك یجب ان یعرف من علم اللغة ما اتی فی کتاب اوسنة فی امور الاحکام دون الاحاطة بجمیع لغات العرب[1]	اسی طرح علم لغت کا اس قدر علم ضروری ہے کہ کتاب وسنت میں جو احکام ہیں ان پر براہ راست قابو پایا جائے عرب کی تمام لغات کا احاطہ ضروری نہیں ہے۔

کتاب وسنت میں احکام سے متعلق جو ابواب ہیں ان میں اگرچہ اس قسم کے "لغات" نہیں ہیں جو درس نظامیہ کی مشہور کتاب "مقامات حریری" میں ہیں، اسی طرح اجتہاد کے لئے اس قسم کے کردار کی بھی قطعاً ضرورت نہیں ہے جیساکہ "ابوزید سروجی" کا کردار "مقامات" میں بیان ہوا ہے اور غیر شعوری طور پر طلبار کے ذہن پر اثر انداز ہوسکتا ہے۔

لیکن احکام کے بیان میں اسلوب وانداز اور فصاحت وبلاغت کے جو "موتی" بکھرے ہوئے ہیں اور سادگی کے باوجود معانی کی گہرائی میں جو "جوہر" موجود ہے متعلقہ

---

[1] عقد الجید ص۶

علوم وفنون کے بغیر وہ کیسے سمیٹے جا سکتے ہیں؟ اسی بنار پر تصریح ہے :

وینبغی ان یتحرج فیھا بحیث یقف	اور مناسب ہے کہ اس میں اس قدر مشقت صرف
علی مرام کلام العرب فیما یدل علی	کرے کہ کلام عرب کے مقصود سے واقف ہو جائے
المراد من اختلاف المحال والاحوال	اس طرح کہ مختلف محل اور مختلف احوال میں اس سے
لان الخطاب ورد بلسان العرب فمن	کیا مراد ہوتا ہے یہ اس لئے کہ خطاب عربی زبان
لم یعرف لا یقف علی مراد الشارع۔[1]	میں ہے جو شخص اس کی معرفت نہ حاصل کرے گا
	وہ شارع کے مراد سے نہ واقف ہوگا۔

قومی وملکی مصالح سے واقفیت حالات کے نشیب وفراز اور آثار چڑھاؤ کو سمجھنا پھر ان کی مناسبت سے احکام کے موقع ومحل کی تعیین کرنا۔ اسی طرح ہر ملک وقوم کے عرف وعادات اور رسم ورواج کو جان کر اس کے مناسب حال احکام کا مقام متعین کرنا وغیرہ آسان کام نہیں ہے، اس کے لئے بڑی گہرائی اور وسعتِ معلومات کی ضرورت ہے۔

ہر دور میں نئے حالات کے اتحت نئے نئے مسائل ابھرتے رہتے ہیں اور بہت سے مسائل کا تعلق نئے علم ومعلومات سے بھی ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ جب تک نئے حالات نئے علم ومعلومات کے ذریعہ نہ منکشف کئے جائیں یا وہ علم وادراک نہ حاصل ہو جس کا تعلق "قلب" سے ہے مذکورہ قسم کے مسائل میں جچی تلی رائے کیسے قائم کی جا سکتی ہے؟ جو الٰہی حکمت کے ہم آہنگ ہو اور اس کے ذریعہ منافع کا حصول اور مفاسد کا دفعیہ ہو سکے۔

دراصل قومی واجتماعی زندگی رفتہ رفتہ ابھرتی اور نشو ونما حاصل کرتی ہے ابتدائی مرحلہ میں بعض ان چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے جن کی بعد میں ضرورت نہیں باقی رہتی اسی طرح ابتدار میں بعض ایسی چیزوں سے اعراض وروگردانی لازمی بنتی ہے جن کو اختیار

---

[1] حوالہ بالا۔

کئے بغیر بعد میں چارہ کار نہیں رہتا ہے۔ ترک و اختیار کے مرحلہ میں ان تمام باتوں کو سمجھنا اور بتدریج قوم و جماعت کو "انگیز" کے قابل بنانا ہر دور کا نازک ترین کام سمجھا گیا ہے۔

مذکورہ احوال و کوائف کو سمجھ کر ہی اجتہادی راہ کھل سکتی ہے اور احکام کی تنظیم و تدوین کی جا سکتی ہے، جیسا کہ امام غزالیؒ نے اجتہادی صلاحیت میں فرمایا ہے:۔

فقیہا فی مصالح الخلق فی امور الدنیا[1]	دنیوی امور میں اللہ کی مخلوق کی مصلحتوں کا ماہر اور رمز شناس ہو۔

اس موقع پر لفظ "فقیہ" کا استعمال حقیقتِ حال کے نہایت مناسب ہے۔

اجتہاد کے لئے اختلاف صحابہؓ اور اختلاف ائمہؒ کو تطبیق دینے کی صلاحیت

اجتہاد کے لئے اختلافِ صحابہؓ اور اختلافِ ائمہؒ سے استفادہ اور ان کو منطبق کرنے کی صلاحیت بھی ضروری ہے۔ ان بزرگوں نے بڑی دقیقہ رسی و نکتہ سنجی کے ساتھ علم و فن کی خدمت کی ہے، اس لئے ان کے اقوال و آراء کی شرعی نظام میں بڑی اہمیت ہے، اور ان کے اقوال کو موقع و محل کے لحاظ سے برمحل منطبق کرنا مستقل کام سمجھا جاتا ہے، چنانچہ ایک مرتبہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے فرمایا۔

أتدري اي الناس اعلم قلت الله ورسوله اعلم قال اعلم الناس ابصرهم بالحق اذا اختلف الناس وان كان مقصراً في العمل وان كان يزحف في استه[2]	تمہیں معلوم ہے کہ بڑا عالم کون ہے انہوں نے جواب دیا اللہ اور اس کا رسول زیادہ جانتا ہے آپ نے فرمایا کہ بڑا عالم وہ ہے جس کو اختلاف کے موقع پر حق کی بصیرت حاصل ہو جائے، اگرچہ وہ عمل میں کوتاہی کرنے والا اور گھسٹ کر چلنے والا ہو۔

فقہاء کہتے ہیں:۔

هذا تنبيه على المعرفة بمواقع الاختلاف۔[3]	یہ حدیث مواقع اختلاف کی معرفت کیلئے تنبیہ ہے۔

---

[1] احیاء العلوم ج ۱ ۔ [2] طبرانی فی الاوسط والصغیر [3] الموافقات ج ۴ ص ۱۶۱

اس حدیث پر محدثین نے تنقید کی ہے اس کے ایک راوی "عقیل بن جعد" کی وجہ سے امام بخاری نے اُس کو منکر الحدیث میں شمار کیا ہے لیکن اس کی تائید دوسرے اقوال سے ہوتی ہے۔ مثلاً حضرت قتادہؓ فرماتے ہیں :۔

من لم یعرف الاختلاف لم یشم انفه الفقه۔[1]
جس نے اختلاف کی معرفت نہ حاصل کی اس کو فقہ کی ہوا بھی نہیں لگی ۔

حضرت ہشام بن عبید اللہ رازیؒ فرماتے ہیں :۔

من لم یعرف اختلاف الفقہاء فلیس بفقیه۔[2]
جس نے فقہاء کے اختلاف کی معرفت نہ حاصل کی وہ فقیہ نہیں ہے ۔

حضرت امام مالکؒ سے روایت ہے :۔

لا تجوز الفتیا الا لمن علم ما اختلف الناس فیه قیل له اختلاف اهل الرأی قال لا اختلاف اصحاب محمد صلی اللہ علیه وسلم وعلم الناسخ والمنسوخ من القرآن ومن حدیث الرسول۔[3]
فتویٰ دینا اسی شخص کو جائز ہے جو فتویٰ کے اختلاف کو جانتا ہو، پوچھا گیا کہ اختلاف سے اہل رائے کا اختلاف مراد ہے، فرمایا نہیں، بلکہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کا اختلاف' قرآن کے ناسخ اور منسوخ کا علم اور رسول اللہ ؐ کی حدیث میں ناسخ ومنسوخ وغیرہ کی معرفت ۔

اختلاف کی معرفت سے اختلافی مسائل کا حافظ ہونا مراد نہیں بلکہ موقع ومحل کی مناسبت سے ان کے ذریعہ استدلال واستنباط پر قدرت مراد ہے ۔

جدیرا بان یتبین له الحق فی کل نازلة تعرض له۔[4]
اس طرح کہ ہر پیش آنے والے مسئلہ میں حق کی معرفت ہو جائے ۔

اختلاف کے وجوہ واسباب | فقہاء نے اختلاف کی کئی وجہیں بیان کی ہیں، مثلاً

---

[1] الموافقات ج ۴ ص ۱۶۱ [2] ایضاً [3] ایضاً ۔ [4] الموافقات ج ۴ ص ۱۶۰ ۔

(۱) کوئی لفظ معنی کے لحاظ سے مشترک ہو یا صرفی و نحوی ترکیب میں اشتراک پایا جاتا ہو اور علماء نے اس سے مختلف معنی مراد لئے ہوں۔

(۲) حقیقت اور مجاز کے مراد لینے میں اختلاف ہو۔

(۳) آیت و حدیث کے موقع و محل کی تعیین میں اختلاف ہو۔

(۴) عام اور خاص کے مراد لینے میں اختلاف ہو۔

(۵) روایتوں کے اختلاف کی بناء پر اختلاف پیدا ہو گیا ہو۔

(۶) اجتہاد اور قیاس کی جہت اور شرائط وغیرہ میں اختلاف ہو۔

(۷) نسخ اور عدم نسخ کا اختلاف ہو جو موقع اور محل پر مبنی ہوتا ہے۔

(۸) دلائل مختلف ہوں، کسی سے کسی چیز کی زیادہ اہمیت ثابت ہو اور کسی کی کم۔

ان امور میں ان ہی حضرات کا اختلاف معتبر ہو گا جن میں اجتہاد کی اہلیت و صلاحیّت پائی جائے، جو اختلاف محض اغراض و ہوا و ہوس کی بناء پر ہو گا، اس کے اعتبار کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، اغراض و ہوا و ہوس کے ثبوت کے لئے اتنا کافی ہے کہ اجتہاد و اختلاف نا اہل کی جانب سے ہو۔

فکل رأی صدر علی ھذا الوجہ فلا مریۃ فی عدم اعتبارہ لانہ ضد الحق الذی انزل اللہ تعالیٰ[1]	ہر ایسی رائے جو اس طریقہ (ہوا و ہوس اور نا اہلی) کی بناء پر ہو، اس کے غیر معتبر ہونے میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ وہ اس حق کی ضد ہے جس کو اللہ نے نازل کیا ہے۔

اس کا ثبوت ان آیتوں سے ملتا ہے:۔

فاحکم بینھم بما انزل اللہ ولا تتبع اھواءھم (۵/۴۸)	آپ اس کے مطابق فیصلہ کیجئے جس کو اللہ نے اُتارا ہے اور لوگوں کی خواہشات کی پیروی نہ کیجئے

---

[1] الموافقات ج ۴ ص ۱۶۷۔

دوسری جگہ ہے :۔

يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ (۳۸/۲۶)

اے داؤدؑ ہم نے تم کو حاکم بنایا ہے، تم لوگوں کے درمیان انصاف کے ساتھ فیصلہ کرو اور اس فیصلہ میں خواہشات کی پیروی نہ کرو، ورنہ یہ پیروی تم کو اللہ کی راہ سے گمراہ کر دے گی۔

بہت سے اختلاف درحقیقت اختلاف نہیں ہیں | بہت سے اختلاف ایسے ہوتے ہیں جو ظاہری نظر میں تو اختلاف معلوم ہوتے ہیں لیکن ان میں حقیقۃً کوئی اختلاف نہیں ہوتا ایسے اختلاف کو اختلافات کے زمرہ سے خارج کر دینے کی ضرورت ہے، یہ عموماً حسب ذیل اسباب کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں اور حدیث وتفسیر میں خصوصیت سے پائے جاتے ہیں۔

(۱) ایک لفظ کئی وجوہ اور تعبیرات کو شامل ہے، کسی نے کسی وجہ کو نقل کیا اور کسی نے کوئی تعبیر کی، ان میں حقیقۃً کوئی اختلاف نہیں ہوتا۔

مثلاً لفظ "مَنّ" (ونزلنا علیکم المن) کی تفسیر میں کئی اقوال منقول ہیں اور یہ لفظ ان سب کا احتمال رکھتا ہے۔

(۲) مختلف تعبیرات میں صرف الفاظ کا فرق ہو اور نتیجہ کے لحاظ سے سب ایک ہوں جیسے سلویٰ (ونزلنا علیکم المن والسلویٰ) کی تفسیر کئی طرح کی گئی ہے اور سب کا نتیجہ تقریباً ایک ہی ہے۔

(۳) ایک شخص کسی لفظ کی لغوی تفسیر کرتا ہے اور دوسرا مفہوم اور استعمال کے لحاظ سے کرتا ہے، دونوں کی صحت کی ضمانت اسی وقت ہوگی جب کہ مطابقت پائی جائے گی اگرچہ ظاہر طور پر تعبیر میں اختلاف ہو۔

(۴) اختلاف کی حیثیت اور محل جدا جدا ہوں، لیکن غلطی سے ان کو ایک سمجھ لیا گیا ہو۔

(۵) موقع و محل کے لحاظ سے ایک ہی شخص کی مختلف رائیں ہوں، یا ایک ہی موقع و محل کے لئے پہلے ایک رائے تھی اور بعد میں وہ بدل گئی ہو۔

(۶) یہ اختلاف فرض اور وجوب میں نہ ہو، بلکہ صرف اختیاری امور میں ہو، کوئی کسی کو پسند کرتا ہے کوئی کسی کو لیکن دونوں ایک دوسرے کے جواز کے قائل ہوں۔

(۷) ایک ہی مفسر اور محدث سے ایک ہی آیت یا حدیث کی کئی تفسیریں منقول ہوں جو باہم مختلف ہوں ان میں سے کسی کو ترجیح نہ ہو، یہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ معانی کی وسعت بیان کرنا مقصود ہوتا ہے، اس میں کسی اختلاف کی گنجائش نہیں ہوتی ہے۔

(۸) ایک ہی لفظ کو کسی نے حقیقت پر محمول کیا ہو اور کسی نے مجاز پر، لیکن دونوں صورتوں میں مقصود نہ بدلتا ہو، مثلاً یخرج الحی من المیّت ویخرج المیّت من الحی میں کوئی موت اور حیات کو حقیقت پر حمل کرتا ہے، اور کوئی مجاز پر، لیکن مقصود و مطلوب دونوں کا ایک ہی ہے۔

(۹) اصلی مراد اور مقصود کی تعیین میں اختلاف ہو، یہ اسی صورت میں ہوگا جب خارجی دلیل ظاہری معنی کے خلاف ہو مگر اس صورت میں بھی اس بات پر سب متفق ہوتے ہیں کہ اس کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں لیکن خارجی دلیل کے مطابق معنی مراد لینے میں اختلاف ہوتا ہے۔

(۱۰) معنی مقصود کی تعبیر میں اختلاف ہو مگر اصلی معنی سب کے نزدیک ایک ہوں[۵۷]، اس قسم کے تمام اختلافات کو اس دائرہ ہی سے خارج کر دینے کی ضرورت ہے ورنہ اجتہادی کام میں بڑی رکاوٹ پیش آئے گی۔

(۳) اجتہاد کی قسمیں

ذیل میں اجتہاد کی قسمیں بیان کی جاتی ہیں تاکہ یہ اندازہ ہو کہ کس موقع پر کس قسم کے

---

۵۷ الموافقات ج ۴ ص ۲۱۴ تا ۲۱۹

اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے فقہار کی بیان کردہ قسمیں یہ ہیں: (۱) اجتہاد فی الشرع (۲) اجتہاد فی المذہب اور (۳) اجتہاد فی المسائل۔

ہر ایک کی تفصیل درج ذیل ہے:۔

اجتہاد فی الشرع

(۱) اجتہاد فی الشرع۔ جس قسم کی صلاحیتیں اس کے لئے ضروری ہیں ان کی تفصیل گزر چکی ہے۔ اس کے دو درجہ ہیں (۱) پہلا درجہ مجتہد مستقل کا ہے اور دوسرا درجہ (۲) مجتہد منتسب کا ہے۔

(۱) مجتہد مستقل وہ ہے جس کو ان اصول وکلیات (اجتہادی ماخذ) میں ردوبدل اور تصرف کا اختیار ہو جن پر احکام و مسائل کی بنیاد قائم ہوتی ہے۔

پہلے گزر چکا ہے کہ موجودہ دور میں اصول وکلیات میں تبدیلی کی ضرورت اس بنار پر نہیں ہے کہ بحیثیت مجموعی فقہار نے کافی ذخیرہ فراہم کر دیا ہے۔ اس کے ذریعہ نئے حالات و مسائل کا حل بآسانی تلاش کیا جاسکتا ہے نہ دوسرے اصول وضع کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور نہ ہی پرانے اصولوں میں کانٹ چھانٹ کی نوبت آتی ہے۔

(۲) مجتہد منتسب۔ وہ ہے جو بغیر کسی تصرف کے مقررہ اصول وکلیات کو تسلیم کرتا ہو اور مسائل کے استنباط واستخراج میں انہیں اصول سے کام لیتا ہو۔ لیکن مسائل کے حل کرنے میں جس امام فن (ابوحنیفہؒ وشافعیؒ و مالکؒ واحمدؒ) کے مقرر کردہ اصول سے زیادہ کام لیتا ہو اس کی طرف اس مجتہد کی نسبت ہوتی ہے۔

یہ مجتہد اپنے امام سے بعض مسائل میں اختلاف بھی کرتا ہے لیکن اصول میں اتفاق کی وجہ سے امام کے دائرہ ہی میں داخل سمجھا جاتا ہے۔

ایسے مجتہد کے ذمہ دو قسم کے کام ہوتے ہیں:۔

(۱) زندگی اور قانون میں مطابقت پیدا کرنے کیلئے موجودہ مسائل کے موقع و محل کی تعیین کرنا۔

(۲) نئے حالات و مسائل کا حل تلاش کرنا۔

اخذ و استفادہ میں یہ مجتہد وسعت سے کام لیتا ہے مذکورہ دونوں کام کی انجام دہی میں نہ کسی ایک امام کی تقلید کو واجب سمجھتا ہے اور نہ ہی بالکلیہ آزاد ہوتا ہے۔ بلکہ ہر مسئلہ کو دلیل و بصیرت کی روشنی میں سمجھ کر قبول کرتا ہے چنانچہ حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں:۔

فای مسئلة وافقها السنة نصا او اشارة	جو مسئلہ صراحتاً یا اشارۃً نص کے موافق ہوتا ہے یہ مجتہدین
اخذوابها وعوّلوا عليها وای مسئلة	اس کو قبول کرتے اور اس پر اعتماد کرتے ہیں اور جو مسئلہ
خالفتها السنة مخالفة صريحة ردوها	سنت کے صریح خلاف ہوتا ہے، اس کو رد کر دیتے
وتركوا العمل بها وای مسئلة اختلفت فيها الاحاديث	اور جس مسئلہ میں احادیث و آثار مختلف ہوتے ہیں اس
والآثار اجتهدوا فی تطبيق بعضها ببعض [1]	میں تطبیق کی صورت نکالتے ہیں۔

نیز مختلف اقوال میں جب ترجیحی صورت نکالنے کی ضرورت ہوتی ہے تو حالات و مقامات کی مناسبت سے مقررہ قاعدہ اور ضابطہ کے مطابق ایک قول کو دوسرے پر ترجیح دیتا ہے۔

ثم استفرغوا جهدهم فی معرفة الاولیٰ	پھر یہ اپنی محنت و مشقت کو ارجح اور اولیٰ قول کی
والارجح [2]	دریافت میں صرف کرتے ہیں۔

اگر کسی مسئلہ میں نص صریح یا تعلیل صحیح متقدمین سے نہیں ملتی ہے تو تحقیق و تلاش کر کے مسئلہ کو دلیل سے آراستہ کرتا ہے اور اس بات کا مکلف اپنے آپ کو نہیں جانتا ہے کہ مسئلہ میں پہلے کی کہی ہوئی ہر بات کی تقلید کرے خواہ اس کو اطمینان قلبی حاصل ہو یا نہ ہو۔

وليس عندهم ان يقلدوا عالماً واحداً	ان کے نزدیک یہ بات ضروری نہیں ہوتی ہے کہ کسی
فی كل ما قال اطمأنت به نفوسهم	ایک عالم کی کہی ہوئی ہر بات کی تقلید کریں خواہ اس
اولا [3]	سے ان کے نفوس مطمئن ہوں یا نہ ہوں۔

اور اگر مسئلہ کی سابقہ دلیل تو موجود ہے لیکن اس سے اس کا قلب مطمئن نہیں ہے،

---

[1] عقد الجید ص۵۲ [2] ایضاً ص۵۳ [3] عقد الجید ص۵۴

اور وہ مسئلہ اجماعی نہیں بلکہ "اجتہادی" ہے تو یہ مجتہد خود اجتہاد کے ذریعہ مسئلہ کو مضبوط بناتا ہے۔

فان لم یطمئن بشئ مما ذکرہ واطمأن بغیرہ فکانت المسئلۃ مما ینفذ فیہ اجتہاد المجتھد ولم یسبق فیہ اجماع وقامہ عندھم الدلیل الصریح قالوا بہ مستعینین باللہ متوکلین علیہ[1]	اگر مذکورہ دلائل سے قلب مطمئن نہ ہو بلکہ دوسرے دلائل سے اطمینان ہو اور مسئلہ بھی ایسا ہو جس میں اجتہاد ہی کو دخل ہو اجماع نہ ہوا ہو تو یہ حضرات دلائل کی روشنی میں اللہ پر اعتماد اور اس سے استعانت طلب کر کے اجتہادی بات کو ظاہر کرتے ہیں۔

اسی طرح اگر نئی صورت حال پیش آجاتی ہے یا حالات و مقامات کی تبدیلی سے مسئلہ میں تبدیلی کی ضرورت ہوتی ہے تو یہ مجتہد اس قسم کے فرائض بھی انجام دیتا ہے۔

فقہ کی کتابوں میں ائمہ اور ان کے شاگردوں کے مختلف اقوال میں مذکورہ صورت کی بہت سی مثالیں تلاش کی جاسکتی ہیں۔

فقہ کی جدید تدوین یا موجودہ دور کے مسائل حل کرنے کے لئے مجتہد منتسب جیسے عالی ظرف اور فراخ حوصلہ مجتہد کی ضرورت ہے کہ حالات و ضروریات کے پیش نظر دیگر ائمہ کے اصول و فتاویٰ سے گریز نہ کرتا ہو۔ بلکہ دلیل و بصیرت کی روشنی میں ہر ایک سے استفادہ کر کے رہنمائی حاصل کرتا ہو۔

اس طریقۂ کار سے فقہ میں وسعت و فراخی ہو گی اور مسائل کے حل کرنے میں بھی سہولت ہو گی لیکن سر دست یہ طریق انہیں احکام و مسائل میں مناسب رہے گا جن میں از سر نو غور و فکر کرنے کی واقعی ضرورت ہے اور اگر اس کو عام کیا گیا تو مزید خطرات کا قوی اندیشہ ہے۔

اجتہاد فی المذہب | (۲) اجتہاد فی المذہب

اس کا درجہ پہلے کے مقابلہ میں کمتر سمجھا جاتا ہے چنانچہ مجتہد فی المذہب وہ ہے جو مشہور ائمہ میں سے کسی ایک امام کا مقلد ہو اصول و فروع میں اسی کی اتباع کرتا ہو لیکن

---

[1] عقد الجید صـ۵۳ ملاحظہ ہو مقالہ فقہ کی جدید تدوین برہان ماہ ستمبر ۱۹۶۱ء

اندھی تقلید نہ ہو بلکہ عقل وبصیرت کی روشنی میں مسائل کو قبول کرتا ہو اور ان بنیادوں سے واقف ہو جن پر مسائل کی عمارت تعمیر ہوتی ہے۔

حضرت شاہؒ صاحب فرماتے ہیں :۔

وهو مقلد لامامه فيما ظهر فيه نصه لكنه يعرف قواعد امامه وما بنى عليه مذهبه [1]

جن احکام ومسائل میں امام کی صراحت موجود ہو ان میں وہ اپنے امام ہی کا مقلد ہو لیکن امام کے مقررہ اصول جن پر اس مسلک کی بنیاد قائم ہے اسکی معرفت حاصل ہو۔

اس درجہ کے اجتہاد کی صلاحیت کے لئے ضروری ہے کہ متعلقہ علوم وفنون کے بعد سنت نبوی اور آثار صحابہ میں اس قدر استعداد پیدا ہو جائے کہ احادیث صحیحہ اور سلف صالحین کے اتفاق کی مخالفت سے بچتا رہے نیز فقہی دلائل میں اتنی مہارت ہو کہ اپنے مسلک کے فقہی ماخذ کی معرفت حاصل ہو اور ان ماخذوں سے اقوال وفتاویٰ کا تعلق جوڑنے پر قدرت ہو۔

ان الواجب على المجتهد فى المذهب ان يحصل من السنن والآثار ما يحترز به من مخالفة الحديث الصحيح واتفاق السلف ومن دلائل الفقه ما يقتدر به على معرفة ماخذ اصحابه فى اقوالهم [2]

مجتہدین فی المذہب کے لئے ضروری ہے کہ وہ سنن اور آثار میں اتنی استعداد پیدا کریں کہ اس کے ذریعہ صحیح حدیث اور سلف کے اتفاق کی مخالفت سے بچ جائیں نیز فقہی دلائل کا اس قدر علم ہو کہ ان کے ذریعہ اپنے مسلک والوں کے اقوال اور ماخذ کی معرفت حاصل ہو۔

معاشرتی زندگی کے مختلف حالات لوگوں کے رسم ورواج اور عادات ومعاملات وغیرہ سے واقفیت بھی ضروری ہے جیسا کہ تفصیل پہلے گزر چکی ہے [3]۔

اجتہاد فی المذہب کا دائرہ بہ نسبت پہلے کے محدود ہوتا ہے چنانچہ جدید حالات کے پیش نظر نئے مسائل کے حل میں آزادی نہیں ہوتی کہ ہر مسلک کے اصول وقواعد سے

---

[1] عقد الجید ص۵۱ ۔ [2] عقد الجید ص۵۵ [3] ایضاً ص۵۶

استفادہ کیا جاسکے بلکہ ضروری ہوتا ہے کہ اپنے ہی امام کے مقررہ اصول و قواعد کے ذریعہ مسائل کا حل دریافت کیا جائے اور اسی کے مقررہ انداز پر مسائل کی تخریج کی جائے۔ چنانچہ :۔

فاذا وقعت حادثة لم يعرف لامامه فيها نصا اجتهد فيها على مذهبه وخرّجها من اقواله وعلى منواله[1]

جب کوئی نیا واقعہ پیش آتا ہے جس کی امام کے مسلک میں صراحت نہیں ہوتی ہے تو یہ مجتہد اسی مسلک کے مطابق اجتہاد کرتا ہے اور امام ہی کے اقوال سے اسی انداز پر مسئلہ کی تخریج کرتا ہے۔

اخذ و استفادہ کے باب میں اجتہاد فی الشرع کی وسعت گزر چکی ہے۔ اجتہاد فی المذہب میں وہ وسعت باقی نہیں رہتی ہے۔

اجتہاد فی المسائل | (٣) اجتہاد فی المسائل۔

اس کا درجہ اجتہاد فی المذہب سے بھی کمتر سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ مجتہد فی المسائل وہ ہے جو اپنے امام کے مسلک کا متبحر عالم ہو اور مختلف اقوال و مختلف توجیہات میں دلائل و براہین کے ذریعہ کسی ایک کو ترجیح دینے کی قدرت رکھتا ہو، چنانچہ :۔

وهو المتبحر في مذهب امامه المتمكن من ترجيح قول على آخر ووجه من وجوه الاصحاب على آخر[2]

اپنے امام کے مسلک کا متبحر عالم ہو ایک قول کو دوسرے قول پر نیز ایک مسلک والوں کی ایک توجیہ کو دوسری توجیہ پر ترجیح دینے کی قدرت رکھتا ہو۔

اس درجہ کی صلاحیت کے لئے متعلقہ علوم و فنون کے بعد ضروری ہے کہ صحیح الفکر ہو۔ عربی زبان میں اس کو مہارت ہو کلام کے اسلوب اور ترجیح کے مراتب سے وہ واقف ہو۔

نیز کلام کے معانی و مفاہیم پر بصیرت حاصل ہو اور مطلق و مقید کے نشیب و فراز سے آگاہی ہو۔[3]
مذکورہ فرائض (مختلف اقوال و توجیہات میں حالات و مقامات کی مناسبت سے ترجیحی صورت

---

[1] عقد الجید ص٢ [2] ایضاً [3] عقد الجید ص٢٤

نکالنا) کی انجام دہی کے لئے دو ہی صورتیں قابلِ اعتبار ہونگی۔

(۱) کوئی مستند طریقہ ہو جس کے ذریعہ اس مسلک کے اقوال و فتاویٰ کی معرفت حاصل کی جائے،

(۲) مسلک کی طرف منسوب جو کتابیں مشہور ہیں ان میں یہ اقوال درج ہوں۔

ظاہر ہے کہ جب تک اقوال و فتاویٰ کی تحقیق نہ ہو نہ موقع و محل کی تعیین ہو سکتی ہے اور نہ ہی حالات کی مناسبت سے وجہِ ترجیح بیان کی جاسکتی ہے۔

اس درجہ میں صرف وجہِ ترجیح نکالنے کا نام "اجتہاد" ہے چونکہ اس میں بھی تحقیق و تدقیق اور ذہن و فکر کی رسائی کی ضرورت ہوتی ہے اس بناء پر لفظ "اجتہاد" لایا گیا ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ فقہ میں اجتہاد صرف نئے مسائل کے حل کرنے ہی کا نام نہیں ہے بلکہ مسائل کی باہمی تطبیق و ترجیح کا نام بھی "اجتہاد" ہے۔

ذیل میں اجمالی اور اصولی طور پر ان صورتوں کو ذکر کیا جاتا ہے جن میں اجتہاد کی ضرورت ہوتی ہے۔

کن صورتوں میں اجتہاد کی ضرورت ہے؟

بحیثیت مجموعی تین قسم کی صورتوں میں اجتہاد کی ضرورت پیش آتی ہے۔

(۱) موقع و محل کی تعیین میں اجتہاد (۲) نئے مسائل کی تحقیق کے لئے اجتہاد (۳) حکم اور مسئلہ کی صورت تو موجود ہے لیکن اس میں لوگوں کو مشقت ہوتی ہے یا اس کا اصل مقصود فوت ہو چکا ہے اس لئے اجتہاد کے ذریعہ اس میں سہولت پیدا کرنا یا اس کو مفیدِ مقصد بنانا۔

ان تینوں قسموں کی تفصیل درجِ ذیل ہے۔

موقع و محل کی تعیین میں اجتہاد کی ضرورت (۱) حکم اصولی اور کلی شکل میں موجود ہے، لیکن موقع و محل کی تعیین کے لئے اجتہاد کی ضرورت ہے۔

مثلاً شہادت کے بارے میں "عدالت" کی صفت کے ساتھ یہ حکم ہے:۔

واشهدوا ذوی عدل منكم (٦٥/٢) اپنوں میں سے دو عادل کو گواہ بناؤ۔

فقہاء نے نصوص شرعیہ کے پیش نظر عدالت کا درج ذیل مفہوم بیان کیا ہے۔

هي ملكة تحمل على ملازمة التقوى و المروءة [۱] عدالت ایک ملکہ ہے جو تقویٰ اور مروءت اختیار کرنے سے عبارت ہے۔

تقویٰ کا التزام "کبائر" سے کلی طور پر اجتناب سے حاصل ہوتا ہے اور مروءت کے بارے میں یہ تصریح ہے:۔

والمروءة صون النفس عن الادناس وما يشينها عند الناس [۲] پست باتوں اور ان چیزوں سے جن کو لوگ معیوب سمجھتے ہوں نفس کی حفاظت کا نام "مروءت" ہے۔

روایت اور شہادت میں "عدالت" کا ادنیٰ درجہ بھی کافی ہے اور وہ یہ ہے:۔

هو ترك الكبائر وترك الاصرار على صغيرة وترك الاصرار على ما يخل بالمروءة [۳] کبائر کا ترک کر دینا اور صغائر پر اصرار نہ کرنا اور جو چیزیں "مروءت" میں خلل ڈالنے والی ہیں ان پر اصرار ترک کر دینا۔

"عدالت" کا معاملہ چونکہ اخلاق و کردار سے متعلق ہے، اس بنا پر لازمی طور سے اس کے درجات و مراتب ہیں:۔

(۱) اعلیٰ درجہ میں نہایت اونچے قسم کے لوگوں کا شمار ہوگا، اس میں ہر دور کے چند ہی افراد آسکیں گے، دور صحابہؓ میں حضرت ابوبکر صدیقؓ سب سے اونچے درجہ میں تھے۔

(۲) ادنیٰ درجہ۔ اس کا شمار برائے نام ہی "عدالت" کے باب میں ہوسکتا ہے۔ اس میں عدالت کے اوصاف پامال ہوتے رہتے ہیں۔

(۳) متوسط درجہ، جو اعلیٰ اور ادنیٰ کے درمیان ہو، اس کے بہت سے درجے اور مرتبے ہیں، اجتہاد کا محل بھی متوسط درجہ ہے، کیونکہ ادنیٰ اور اعلیٰ کو سمجھنے میں کوئی دشواری

۱؎ الموافقات ج ۴ ص ۹۰ ۲؎ ایضاً ۳؎ الموافقات ج ۴ ص ۹۰۔

نہیں ہوتی ہے۔

"مروءت" کی بحث میں یہ گزر چکا ہے کہ اس میں "ان باتوں سے بھی پرہیز ہونا چاہیے جن کو لوگ پست اور معیوب سمجھتے ہوں، اس میں ملکی وقومی عادات اور معاشرتی حالات کو کافی دخل ہے، اسی طرح انسان کی ظاہری ہیئت اور شکل وصورت سے بھی بسا اوقات دھوکہ ہوتا ہے، ممکن ہے ایک شخص اپنی ظاہری ہیئت میں نہایت متشرع اور متدین نظر آتا ہو لیکن اخلاق وکردار میں عادی مجرم ہو، یہ بھی ہوسکتا ہے کہ کسی شخص کی ظاہری شکل وصورت سے دینداری کے آثار نمایاں نہ ہوں لیکن اخلاق کے اعتبار سے وہ اونچے درجہ کا انسان ہو اور اس کا دل خشیتِ الٰہی سے معمور ہو اور اس کا باطن تقویٰ اور مروءت کے اوصاف سے آراستہ ہو، اس لئے محض ظاہری وضع قطع کو تقویٰ کا معیار بنالینا صحیح نہیں، یہ درست ہے کہ عموماً ظاہری حالت ہی پر ہر چیز کا فیصلہ کیا جاتا ہے، لیکن یہ کہاں سے ثابت ہے کہ اس کے باطنی احوال کی معرفت نہ حاصل کی جائے، یا صرف کسی ایک بات میں شریعت کی خلاف ورزی سے پوری زندگی داغدار سمجھ لی جائے، اس قسم کی تنگ نظری کی شریعت میں کوئی گنجائش نہیں ہے، مقامی حالات اور معاشرتی ضروریات کی بنا پر ہر دور میں "عدالت" کا معیار بدلتا رہتا ہے، اس لئے ان حالات اور مقررہ اصول وضوابط کی روشنی میں "اجتہاد" کے ذریعہ "عدالت" کا نیا معیار مقرر کرنا اور اس پر "شاہد" کو جانچنا ہر دور کا اہم ترین کام ہے۔

یا مثلاً فقر وافلاس کا معاملہ ہے، اس کی ایک حد تو یہ ہے کہ کچھ بھی پاس نہ ہو، اور دوسری یہ ہے کہ موجود تو ہے لیکن مقررہ نصاب کے برابر نہیں ہے، جس کی بنا پر وہ شرعی مالدار سمجھا جا سکے، ان دونوں حدوں کے درمیان بہت سے درجے اور مرتبے ہیں، اس لئے شخصی اور مقامی حالات کی بنا پر اجتہاد کے ذریعہ استحقاق کا حکم ثابت کرنے کی ضرورت ہے، اس طرح کے دیگر مسائل بھی ہیں جن میں از سر نو غور کرنے کی ضرورت ہے

جن کی تفصیل فقہ کی جزئیات سے معلوم کی جاسکتی ہے۔

موقع و محل کے اختلاف سے احکام و قوانین میں تبدیلی کا ثبوت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ان فرمودات سے ہوتا ہے جن میں آپ نے اشخاص کی حالت کے لحاظ سے مختلف باتیں بیان فرمائی ہیں، مثلاً کسی سے افضل اعمال میں ایمان باللہ اور جہاد وغیرہ فرمایا، کسی سے نماز اور والدین کی خدمت اور کسی سے روزہ اور کسی سے ذکر اللہ اور کسی سے دعا وغیرہ۔ اگر ان سب کو آپ کے عموم پر باقی رکھا جائے اور موقع و محل کے تفاوت کو نظر انداز کر دیا جائے تو ان میں تضاد لازم آئے گا جو شانِ رسالت سے بعید ہے۔

اجتہاد اشخاص کی تعیین کیلئے ہوتا ہے انواع کے لئے ضرورت نہیں ہے فقہاء نے بعض صورتیں ایسی بھی بیان کی ہیں جن میں موقع اور محل کے اختلاف کا اثر نہیں پڑتا ہے اور نہ ان میں کبھی اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے، بلکہ پہلے جو اجتہاد کیا جا چکا ہے یا شارع کی طرف سے جو صورت مقرر کر دی گئی ہے، اسی کی تقلید ضروری ہے، ان صورتوں کا تعلق اشخاص سے نہیں بلکہ انواع سے ہے، مثلاً قرآن حکیم میں ہے:-

فجزاء مثل ما قتل من النعم (۵/۹۶) (احرام کی حالت میں) جس قسم کے جانور کو مارا ہے اسی قسم کا جانور بدلہ میں دیا جائے گا۔

مقتول جس نوع سے ہے اس نوع کی "مثلیت" کی تعیین ضروری ہے، تاکہ بدلہ کی ادائیگی میں سہولت ہو، مثلاً بکری ہرن کے مثل ہے، بکری کا بچہ خرگوش کے مثل ہے، پالتو گائے وحشی گائے کے مثل ہے، وغیرہ، اس قسم کی صورتوں میں اجتہاد کی ضرورت نہیں ہے، البتہ اگر کہیں "مثل" نہ پایا جاتا ہو یا نہایت دشواری پیش آتی ہو تو وہاں اجتہاد کے بغیر چارۂ کار نہیں ہے۔

نئے مسائل کے حل کی دریافت کیلئے اجتہاد (۲) نئے مسائل کے حل کی دریافت کیلئے اجتہاد۔ اس کی کئی صورتیں ہیں:- (۱) قرآن و سنت یا اجماع سے جو صریح احکام ثابت ہیں

ان کے الفاظ و معانی میں غور کیا جائے اور فقہار کے بیان کردہ طریقوں، اقتضاء، اشارہ کنایہ وغیرہ کے تحت حکم دریافت کیا جائے اس سے جدید طرز پر آراضی کی تنظیم اور سرمایہ و دولت کی نئی تقسیم کے بہت سے مسائل آسانی کے ساتھ حل ہو جاتے ہیں، اس میں روح اور مقصد برقرار رکھتے ہوئے خلافتِ راشدہ کے مختلف طریق کار سے بھی رہنمائی حاصل ہوتی ہے[1]

(۲) نئے مسئلہ کے نظائر اور اس کے مشابہ احکام (جو حل شدہ ہیں) کی علت نکالی جائے اور اس کی نوعیت و کیفیت میں غور کیا جائے، پھر نئے مسئلہ کی علت دیکھی جائے اگر نئے اور پرانے دونوں کی علت میں اتحاد ہے تو پہلے کا حکم اس نئے مسئلہ پر بھی نافذ کر دیا جائے، تجارت و زراعت وغیرہ کے مسائل اس کے ذریعہ حل کئے جا سکتے ہیں۔

(۳) نظائر اور مشابہ احکام نہ ملنے کی صورت میں ضرورت اور مصلحت کو مقررہ اصول کے مطابق معیار بنا کر نئے مسئلہ کا حل دریافت کیا جائے "انشورنس" (زندگی کا بیمہ) "کمرشل انٹرسٹ" وغیرہ جیسے مسائل اس کے ذریعہ حل کئے جائیں، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ بہر صورت جواز کا حکم نکالا جائے بلکہ یہ ہے کہ ایسے مسائل حل کرنے میں ضرورت اور مصلحت کا بھی لحاظ ہونا چاہیئے، اس بارے میں شریعت کی جو مقررہ حدود ہیں ان کی پوری رعایت کرنے کے بعد ہی جواز یا عدم جواز کا فیصلہ کیا جا سکتا ہے، استحسان کی بحثیں اس سلسلہ میں کافی دلچسپ ثابت ہوں گی۔

(۴) اصول و کلیات کے ذریعہ یا استصلاح و استدلال وغیرہ کے جو طریقے فقہار نے بیان کئے ہیں ان کے ذریعہ حل دریافت کیا جائے۔

غرض نئے مسائل کا حل ناممکن نہیں ہے، فقہائے کرام نے اتنا سرمایہ جمع کر دیا ہے کہ اس کے ذریعہ فقہ ہمیشہ ضروریاتِ زندگی کا ساتھ دے سکتی ہے، البتہ اس کے لئے محنت، ژرف نگاہی اور اجتہادی صلاحیت کی ضرورت ہے اور اگر وقت کے اہم مسائل

---

[1] تفصیلی بحث کے لئے راقم کی کتاب اسلام کا زرعی نظام مطالعہ کرنا چاہیئے۔

نہ حل کیے گئے بلکہ اجتہادی کام کا سلسلہ ہی بند ہو گیا تو پھر ہوا و ہوس کا غلبہ ہو کر دین و شریعت کا صرف نام باقی رہے گا، چنانچہ فقہ کی کتابوں میں ہے:۔

فلا بد من حدوث وقائع لا تكون منصوصا على حكمها ولا يوجد للاولين فيها اجتهاد وعند ذلك فاما ان يترك الناس فيها مع اهوائهم او ينظر فيها بغير اجتهاد شرعي وهو ايضا اتباع للهوى و ذلك كله فساد[1]

یہ ضروری بات ہے کہ ایسی نئی نئی صورتیں پیش آئیں جن کا صریح حکم موجود نہ ہو، اور نہ پہلے لوگوں نے ان میں اجتہاد کیا ہو، ایسی حالت میں اگر لوگوں کو آزاد چھوڑ دیا جائے کہ وہ من مانی کارروائی کریں یا اجتہاد شرعی کے بجائے محض اٹکل کے تیر چلائیں تو یہ بھی فساد اور ہلاکت و بربادی ہے۔

دشواری اور مشکلات پر قابو پانے کے لئے اجتہاد

(۳) واقعی مشقت و تکلیف یا اصل مقصد فوت ہونے کی صورت میں اجتہاد۔ بعض اوقات حالات و معاشرتی خرابی یا بیماری و معذوری وغیرہ کی بنا پر اصل حکم پر عمل دشوار بن جاتا ہے، اس وقت کوئی ایسی صورت تلاش کرنے کی ضرورت ہوتی ہے جس میں حکم کا احترام برقرار رہے اور سہولت کی راہ بھی نکل آئے، ایسی شکل میں اگر شارع کی طرف سے اصل حکم کے بدل کی کوئی صورت موجود ہے تو کوئی دشواری نہیں ہوتی، بلکہ صرف موقع و محل کی رعایت سے بدل کو اصل کی جگہ رکھ دینے سے کام چل جاتا ہے، جیسے معذور اور بیمار وغیرہ کے احکام، کفارہ وغیرہ کے باب میں اس کی کئی صورتیں بیان کر دی گئی ہیں۔

البتہ اگر بدل موجود نہیں ہے تو اجتہاد کے ذریعہ سہولت پیدا کرنے کا حکم ہے، تاکہ شریعت کی عطا کردہ سہولت سے عملی زندگی میں کوئی دشواری نہ ہو، یہ صورتِ حال بیشتر معاشرتی عدم صلاحیت کی بنا پر پیدا ہوتی ہے، یا کسی نئی چیز کی وجہ سے پرانی چیزیں اپنی اصلی حالت پر برقرار نہیں رکھی جاسکتیں۔

---

[1] الموافقات ج ۴ ص ۱۰۴۔

عدم صلاحیت کی صورت میں اصولِ تدریج کے ذریعہ دشواری پر قابو پانے کی راہیں نکالی جائیں، قرآن حکیم کا ۲۳ سال میں بتدریج نازل ہونا اس پر شاہد ہے بین الاقوامی سود اور بینک وغیرہ کے مسائل اسی طرح بتدریج حل کئے جا سکتے ہیں، اور اگر دفعتہً حل کرنے کی کوشش کی گئی تو اس کا نتیجہ پورے نظام کے تعطل کی صورت میں ظاہر ہوگا، ایک مرتبہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کے صاحبزادے نے آپ سے کلی طور پر دفعتہً احکام و قوانین نافذ کرنے کا مطالبہ کیا تو انہوں نے جواب میں فرمایا :-

لا تعجل یا بنیّ فان اللہ ذم الخمر فی القرآن مرتین وحرمها فی الثالثة وانی احمل الحق علی الناس جملة فید فعوه جملة ویکون من ذا فتنة [1]	بیٹے اس معاملہ میں جلدی نہ کرو، اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم میں دو مرتبہ شراب کی برائی بیان فرمائی اور تیسری مرتبہ اس کو حرام کیا ہے، اگر میں لوگوں کو یکبارگی آمادہ کروں گا تو وہ اپنے کندھے سے جوا اتار پھینکیں گے اور یہ فتنہ کا باعث ہوگا۔

اس لئے معاشرتی اصلاح میں تدریج و تسلسل ضروری ہے، تاکہ لوگوں کے ذہن و دماغ متوازن صورت قبول کرنے کے لئے آمادہ ہوتے رہیں، اور اگر نئی چیز کی دریافت سے یہ دشواری پیش آئی ہے تو اس کے حل کی وہی صورتیں ہیں جو اوپر مذکور ہو چکی ہیں کہ ان میں علت کو مدار بنایا جائے یا ضرورت و مصلحت کو بنیاد قرار دے کر حل نکالا جائے، سمت قبلہ وغیرہ کے مسائل اس طرح حل کئے جا سکتے ہیں۔

اصل مقصد فوت ہونے کی صورت میں بھی مسئلہ اور اس پر عمل درآمد کی صورت پر از سر نو غور و خوض کی ضرورت ہوتی ہے، مثلاً "کفو" کے بارے میں فقہاء نے جو لمبی چوڑی تفصیل لکھی ہے اب اس کی قطعاً ضرورت نہیں ہے، یا حلالہ کی مروجہ شکل میں چند خرابیاں پیدا ہو گئی ہیں، اس کی اصلاح کی ضرورت ہے۔ اس قسم کے تمام مسائل

---

[1] الموافقات ج ۲

کو قرآن و سنّت کی روشنی میں اصل مقصد کو سامنے رکھ کر دوبارہ حل کرنا چاہیئے۔

اجتہاد کا طریق کار

جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کہ "اجتہاد" انتہائی غور و فکر اور محنت سے اس طرح مسائل کا حل دریافت کرنا ہے کہ ان کی بنیاد کتاب و سنّت اور اجماع و قیاس میں کسی پر قائم ہو اور وہ ان ہی سے مستنبط قرار پائیں۔

دلائل سے مسائل کا تعلق قائم کرنے میں یہ ترتیب ملحوظ رہنی ضروری ہے کہ اصل قرآن حکیم ہے۔ سنّت اسی کی تشریح ہے، اجماع اور قیاس وغیرہ کا درجہ اس کے بعد ہے حضرت معاذؓ کی مشہور حدیث سے یہ ترتیب ثابت ہوتی ہے اور قیاس کے بارے میں حضرت عمرؓ کا یہ فیصلہ سامنے رکھنا چاہیئے:-

اعرف الاشباہ والنظائر وقس الامور برایك [1]	حل طلب صورت کے مشابہ مسائل اور نظائر کی معرفت حاصل کرو اور پھر ان پر اپنی رائے سے قیاس کرو۔

اجتہاد میں نااہلوں کی رائے اور بلا کسی شرط و قید کے آزادانہ رائے کا کوئی اعتبار نہیں ہے ورنہ جو صورت یہودیوں کے اجتہاد میں پیش آئی تھی وہی پیش آئے گی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ:-

"بنی اسرائیل کا معاملہ اس وقت تک ٹھیک چلتا رہا جب تک ان میں لونڈی زادوں کی کثرت نہیں ہوئی جنہوں نے نئے مسائل کو سابقہ مسائل پر قیاس کیا جس سے وہ خود گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا [2]"

یہ لونڈی زادے غیر تربیت یافتہ اور آزادانہ رائے رکھنے والے تھے، جن کی علمی و فکری صلاحیت

---

[1] منہاج الاصول [2] ایضاً۔

بالکل خام تھی اور ان کا اہل علم میں کوئی مقام نہ تھا، اس کے باوجود وہ اپنے کو اجتہاد کا حقدار سمجھتے تھے اور شریعت میں اٹکل کے تیر چلاتے تھے جس کا نتیجہ یہودیوں کی گمراہی کی شکل میں نکلا۔

اجتہاد کا صحیح طریقہ یہ ہے کہ اس کی صلاحیت رکھنے والوں کی ایک مجلس قائم کی جائے جس میں مختلف ضروریات کے لحاظ سے ہر ضرورت کے ماہرین ہوں، ایسی مجلس فقہ حنفی کی تدوین کے وقت بھی قائم تھی جس میں تقریباً چالیس افراد تھے[1]

اس مجلس میں کچھ افراد نمایاں حیثیت رکھتے ہوں جو اجتہاد کے فرائض انجام دیں اور باقی کی حیثیت مشیر کی ہو اجتہاد کی صورت یہ اختیار کی جائے کہ پہلے (۱) احکام و مسائل کو ابواب میں تقسیم کر کے (یہ تقسیم اوپر گزر چکی ہے) مجموعی حیثیت سے ان کی روح اور مقصد کو سمجھا جائے (۲) پھر اس پر غور کیا جائے کہ شارع کے پیش نظر ان کے ذریعہ کس قسم کی مصلحت کا حصول اور کس قسم کی مضرت کا دفعیہ ہے (۳) پھر یہ دیکھا جائے کہ ان احکام کو مزاج اور ذہنیت کی تبدیلی سے کتنا تعلق ہے (۴) نیز معاشرتی حالت اور سماجی زندگی کس حد تک ان کی روح اور اصلی کردار کو جذب و انگیز کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے، ان مراحل سے گزرنے کے بعد پہلے حل طلب صورت کو اس کے مناسب باب سے متعلق کیا جائے پھر اس کی روح اور مقصد کو سامنے رکھ کر مقررہ قاعدہ کے مطابق بالترتیب قرآن و سنّت، اجماع و قیاس سے اس کا حل نکالا جائے۔

بعض صورتیں ایسی ہوں گی جن کا حل آسان ہوگا، صرف اصول و کلیات اور ضرورت و مصلحت میں صحیح تطبیق سے ان کا حل نکل آئے گا اور بعض میں دشواری پیش آئے گی، اس صورت میں اختلافِ ائمہ سے فائدہ اٹھانے کی بھی ضرورت پڑے گی لیکن ہر حال میں روح اور مقصد کو سامنے رکھنا ضروری ہوگا اور فقہی ضابطہ سے انحراف جائز نہ ہوگا ورنہ شریعت ہوا وہوس، ذاتی خواہشات اور سہل پسندی کا "بازیچہ" بن جائے گی۔

محمد تقی امینی کان اللہ لہٗ

---

[1] ملاحظہ ہو امام ابو حنیفہؒ کی تدوین قانون اسلامی۔

مختصر حالاتِ زندگی

(از مصنّف)

پیدائش | ۲۲ رشوال ۱۳۴۴ھ مطابق ۵ مئی ۱۹۲۶ء کو لکھنؤ سے متصل ضلع بارہ بنکی کے مشہور قصبہ سبیحہ میں ہوئی۔

خاندان کے لوگ جس بزرگ کے معتقد تھے انہوں نے محیّ الدین نام تجویز کیا، گھر کے لوگوں نے محمد تقی الدین نام رکھا اور بعد میں صرف محمد تقی سے شہرت ہوئی۔ والد ماجد کا نام عبدالحلیم تھا جو اپنے اخلاق و کردار اور تہذیب و شائستگی میں ممتاز تھے۔ خدمتِ خلق اور قربانی کا جذبہ بے مثال تھا۔ والدہ ماجدہ ایک نہایت مخیّر اور صاحبِ ثروت بزرگ کی صاحبزادی نہایت دیندار اور خدا ترس تھیں۔

تعلیم | جب عمر پڑھنے کے قابل ہوئی تو خاندانی دستور کے مطابق والد صاحب نے قصبہ کے دینی مدرسہ میں دینی تعلیم حاصل کرنے کے لئے بٹھایا جس میں حفظ و قرأت کی تکمیل کی اور عربی علوم و فنون کی بیشتر کتابیں اسی مدرسہ میں پڑھیں۔ اس کے بعد جامع العلوم کانپور میں دینی علوم و فنون کی تکمیل کی اور آخر میں مدرسہ امینیہ دہلی سے فضیلت و تکمیل کی سند حاصل کی۔ امینی کی نسبت نظریۂ امانت کی طرف ہے کہ ہر شے کا حقیقی مالک اللہ ہے اور انسان بحیثیت امین "قابض و متصرف ہے"۔ "اسلام کا زرعی نظام" میں نظریۂ امانت مغربی نظریۂ ملکیت کے مقابلہ میں پیش کیا گیا تھا اور ابتداء میں ایک تحریک چلانے کا ارادہ تھا اسی کی مناسبت سے اپنے نام کے ساتھ امینی لگانا شروع کیا۔ بعد میں لوگوں نے مدرسہ امینیہ کی طرف منسوب سمجھا۔

اساتذہ نے نہایت محبت و شفقت اور دل سوزی سے تعلیم و تربیت میں حصہ لیا۔ اللہ ان سب کو جزائے خیر عطا فرمائے آمین۔ ان میں قاری محمد یامین، صوفی افضل علی اور مفتی محمد کفایت اللہ (مفتی اعظم ہند) خاص طور سے قابل ذکر ہیں جن کی علمی و عملی

تربیت اور حوصلہ افزائی نے زندگی کو وہ متاع گراں مایہ دیا کہ جس کا بدل دنیا کی اور کوئی چیز نہیں ہو سکتی۔

دعوت وتبلیغ

دعوت وتبلیغ کا شوق بچپن ہی سے تھا۔ حفظِ قرآن کے زمانہ ہی سے ٹوٹی پھوٹی تقریر شروع کر دی تھی۔ وطن اور قرب وجوار میں شرک وبدعت کا بہت زور تھا جن کے خلاف آواز اٹھانا بہت مشکل کام تھا۔ لیکن بچپن ہی سے مسجدوں اور محفلوں میں تقریریں کرنے لگا۔ پہلے تو لوگ "بچہ" سمجھ کر برداشت کرتے رہے لیکن بعد میں سخت مخالفتوں اور مزاحمتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ الزام تراشی، بہتان اور معاشرتی بائیکاٹ وغیرہ سب کچھ ہوا۔ والد صاحب نے اس موقع پر جس ضبط وتحمل اور قربانی کا ثبوت دیا یہ انہیں کا حصہ تھا۔ اس زمانہ میں وعظ وتقریر کے علاوہ علماء سے مناظرہ کا بھی شوق تھا۔ طالب علمی کے زمانہ ہی سے یہ سلسلہ شروع ہو گیا تھا۔ لیکن جب "میں" شعور کو پہنچا تو معلوم ہوا کہ دعوت وتبلیغ اور حق کی اشاعت میں مناظرہ سودمند نہیں رہا بلکہ اور الٹا نقصان ہی ہوتا ہے۔

درس وتدریس

تعلیم کے بعد مدرسہ سبحانیہ دہلی، دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ اور جامع العلوم کانپور میں درس وتدریس کی خدمت انجام دی لیکن چونکہ وہ ہندوستان وپاکستان کی تقسیم، ۱۹۴۷ء کا زمانہ تھا۔ افراتفری پھیلی ہوئی تھی۔ مسلمان انتشار کا شکار تھے۔ کسی ایک جگہ جم کر سال چھ مہینہ سے زیادہ کام نہ کر سکا۔ ۱۹۵۰ء میں ناگپور (مہاراشٹر) چلا گیا وہاں تقریباً چھ سال مدرسہ فرقانیہ اور ہائی اسکول میں درس وتدریس کے فرائض انجام دیئے۔ پھر ۱۹۵۶ء میں دارالعلوم معینیہ (درگاہ خواجہ معین الدین چشتیؒ) اجمیر میں بحیثیت صدر مدرس اور شیخ الحدیث تقرر ہوا۔ وہاں تقریباً ۷ سال مختلف علوم وفنون کی کتابیں بالخصوص حدیث شریف پڑھاتا رہا۔ ۱۹۶۴ء میں مسلم یونیورسٹی علی گڑھ آیا۔ یہاں درس وتدریس اور نظامتِ دینیات کی خدمت سپرد ہے۔

تصنیف وتالیف

پہلے تصنیف وتالیف سے کوئی مناسبت نہ تھی۔ قیام ناگپور کے زمانہ میں قرآنِ حکیم میں غور وفکر کا موقع ملا۔ وہیں سب سے پہلے ایک کتابچہ "اسلامی برادری" کے نام سے ترتیب دیا پھر "اسلام کا زرعی نظام" اور "عروج

وزوال کا الٰہی نظام" لکھا۔ اجمیر منتقل ہونے کے بعد اس سلسلہ کو مزید ترقی ہوئی چنانچہ فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر، مسئلہ اجتہاد پر تحقیقی نظر، لامذہبی دور کا تاریخی پس منظر، جیسی ضخیم کتابیں اور بہت سے مقالات لکھے جن میں بعض مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کی دعوت پر پڑھے گئے۔ مثلاً فقہ کی تدوین جدید، اجتہاد، موجودہ دور کے اجتماعی مسائل، کائنات میں انسان کا مقام، موجودہ مسائل کس طرح حل کئے جائیں؟ وغیرہ تصنیف و تالیف کا ایک ادارہ علم وعرفاں کے نام سے قائم کیا جس سے اوپر کی بعض کتابیں شائع بھی ہوئیں۔ ۱۹۶۰ء میں پاکستان سے مسائل حاضرہ پر چودہ سوالات ہند و پاک کے مختلف علماء کے پاس بھیجے گئے لیکن پاکستان سے صرف مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ کے اور ہندوستان سے صرف میرے جوابات "اسلام بیسویں صدی میں" نام کی کتاب میں شائع ہوئے۔ دونوں کے یہ جوابات کتاب کے نوے صفحات پر ہیں۔

تحریک چلانے کی کوشش

قیام اجمیر کے زمانہ میں فقہ کی جدید تدوین اور مسائل حاضرہ کے حل کرنے کے لئے علماء کرام کو متوجہ کیا اور اس کام کو مستقل تحریک کی شکل دینے کی کوشش کی جس کے نتیجہ میں ندوۃ العلماء لکھنؤ میں مجلس تحقیقات شرعیہ قائم ہوئی اور مولانا ابوالحسن علی ندوی کی دعوت واصرار پر ۱۹۶۳ء میں اس کام کے لئے ندوہ گیا اور وہاں مجلس کے کنوینر کی حیثیت سے ایک سال کام کیا۔ اس مجلس میں ہندوستان کے چوٹی کے علماء شامل تھے اور دوسرے ممالک کے بعض علماء کو بھی شامل کیا گیا تھا لیکن تجربہ سے ثابت ہوا کہ ذہنی وشعوری سطح ابھی اس قسم کے کام کی متحمل نہیں ہو سکی ہے۔ میری زندگی کا یہ مرحلہ نہایت شدید تھا جس کام کے لئے عرصہ سے توانائی خرچ کر رہا تھا اس میں ناکامی برداشت کرلینا آسان نہ تھا۔ میرے پاس اس قدر وسائل وذرائع نہ تھے کہ علیحدہ اس کام کو انجام دے سکتا۔

اہل علم کو بیدار کرنے کی کوشش

بالآخر مجبور ہو کر مولانا سعید اکبرآبادی کی خواہش پر ستمبر ۱۹۶۴ء میں مسلم یونیورسٹی علیگڈھ آگیا یہاں حسب معمول تصنیف وتالیف کا کام جاری رہا اور اسکے ذریعہ اہل علم کے ذہن کو بیدار کرتا رہا چنانچہ احکام شرعیہ

میں حالات و زمانہ کی رعایت، تہذیب کی تشکیل جدید، حدیث کا درایتی معیار، اجتہاد کا تاریخی پس منظر" جیسی ضخیم کتابیں اور بہت سے مقالات لکھے۔ جن میں بعض کتاب جیسی ضخامت رکھتے ہیں مثلاً (بیمہ کی حقیقت و شرعی حیثیت، سٹہ بازی و اسٹاک ایکس چینج پر خرید و فروخت) فقہ کی تدوین جدید میں موجودہ حالت کی رعایت، خلافتِ فاروقی میں آراضی کی تنظیم و تقسیم، ریڈیو پر رویت ہلال کی خبر، جدید دور میں جدید رہنمائی کی ضرورت، ایک اور تہذیب جدید کی ضرورت، شعور نبوت اور شعور اجتہاد کی ضرورت، کیا سیکولر قانون زندگی کی رہنمائی کے لئے کافی ہے؟ روح انسان اور ذکر و عبادت، مفاہمت بین المذاہب مسلمانوں کی تعلیمی پسماندگی، قرآن کا دستور اساسی وغیرہ۔ ان میں سے بعض مقالے انٹرنیشنل سیمنار میں بھی پڑھے گئے ہیں۔ اہل علم کو بیدار کرنے اور مسلمانوں کی اصلاح کے لئے پندرہ روزہ "احتساب" نکالا جواب تک نکل رہا ہے! اس میں جدید حالات و مسائل کے متعلق مضامین بھی ہوتے ہیں۔ ادارہ علم و عرفان جو اجمیر میں قائم کیا تھا اس کو علی گڑھ منتقل کیا اور کتابوں کی نشر و اشاعت کا کام جاری ہے۔ اردو کے علاوہ عربی میں بھی مقالات و کتابیں لکھنے کا سلسلہ ہے چنانچہ القطائع فی الاسلام۔ السیاسۃ فی مصطلح الشریعۃ۔ العقوبات الشرعیۃ والمجتمع الجدید۔ الفقیہ فی مصطلح الشریعۃ۔ النشاۃ الانسانیۃ۔ التحلیل النفسی للقوی الانسانیۃ۔ نشاط الدعوۃ تو قی الحضارۃ۔ بین الانسان الصناعی والانسان الحقیقی۔ حول الدستور القرآنی وغیرہ مختلف عربی رسالوں میں شائع ہو چکے ہیں اور بعض کتابی شکل میں طبع ہو رہے ہیں اور اب زیادہ تر عربی میں لکھنے کی کوشش ہے۔ اللہ تعالیٰ رہنمائی اور مدد فرمائے۔

تنظیمی سرگرمیاں علمی مصروفیتوں کی وجہ سے تنظیمی سرگرمیوں سے زیادہ دلچسپی نہ لے سکا پھر بھی اجمیر کے زمانۂ قیام میں صوبہ راجستھان میں دینی تعلیم کو عام کرنے کیلئے مختلف مکاتب فکر کے لوگوں پر مشتمل ایک تنظیم قائم کی گئی جس کا کئی سال میں صدر رہا! اسی طرح مسلم یونیورسٹی کے طلبہ میں دینی بیداری کے لئے "تنظیم اسلامی" کے نام سے ایک جماعت قائم کی جس کا عرصہ تک ناظم رہا۔ وعظ و تقریر اور درسِ قرآن کے ذریعہ یہ کام جاری ہے۔ اللہ سے دعا ہے کہ ان سب خدمات کو قبول فرمائے اور بقیہ زندگی قرآن حکیم کی خدمت کیلئے وقف کر دے۔ آمین۔

محمد تقی امینی
۱۵ مارچ ۱۹۸۰ء